FEMINISME, ISLAM, DAN ISLAM FEMINIS

ANNA KING,
FATIMA SEEDAT

FEMINISME, ISLAM, DAN ISLAM FEMINIS

FEMINISME, ISLAM, DAN ISLAM FEMINIS

BAGAIMANA ISLAM MEMANDANG FEMINISME
DAN KEKERASAN

Fatima Seedat,
Anna King

DAFTAR ISI

FEMINISME, ISLAM, DAN ISLAM FEMINIS

ANTARA TIDAK MEMADAI DAN KETIDAKNISCAYAAN

Fatima Seedat

Esai ini memperdebatkan tentang ruang kritis antara dua paradigma intelektual yang menginformasikan perjuangan kesetaraan antikolonial perempuan muslim dalam masa neokolonial, yaitu Islam dan feminisme. Fatima Seedat membedakan antara tren ilmiah yang menghalangi konvergensi Islam dan feminisme yang menganggap bahwa konvergensi itu penting, dan akhirnya, dengan mereka yang diam atau yang menentang konvergensi tetapi "menerima Islam begitu saja", yaitu yang menggunakan metode feminis untuk berbagai aspirasi reformasi. Kelompok yang terakhir ini bisa jadi menganggap karya mereka sebagai kelanjutan

alamiah dari kesadaran historis orang Islam tentang perlakuan terhadap perempuan atau sebagai ganti rugi atas tidak adanya sejarah tentang kesetaraan jenis kelamin dalam Islam. Artikel ini berpendapat bahwa feminisme Islami mungkin terkesan sebagai hal yang tak terhindarkan dari konvergensi Islam dan feminisme, tetapi juga hal yang tidak memadai untuk masalah kesetaraan jenis kelamin dalam Islam. Bukan hanya menolak feminisme Islami, tetapi para ahli menganggap, feminisme Islami, sebagai sebuah konstruk analitis, juga menghalangi pemahaman baru tentang perbedaan jenis kelamin yang berasal dari paradigma budaya non-Barat dan antikolonial.

Esai ini ditulis berdasarkan esai saya sebelumnya yang membahas tentang konvergensi Islam dan feminisme, dan teorisasi konvergensi itu sebagai "feminisme Islami", yang menurut saya, merupakan suatu usulan sementara bahwa ruang antara Islam dan feminisme tidak berkembang maupun berkonfigurasi.[1]Alasan saya adalah karena upaya untuk memperjuangkan kesetaraan jenis kelamin dapat dengan mudah diasimilasikan pada paradigma analitis feminis. Feminisme Islami tak terhindarkan dalam konvergensi ini. Meskipun begitu, feminisme

---

[1] Fatima Seedat, *"When Islam and Feminism Converge," Muslim World 103*, no. 3 (Summer 2013): 404–20.

Islami sebagai konstruk analitis juga tidak memadai untuk dijadikan pertimbangan dalam masalah kesetaraan jenis kelamin dalam Islam.

Pada tahun 1990-an, para ahli seperti Leila Ahmed, Fatima Mernissi, dan Amina Wadud mendorong munculnya pemikiran baru yang mengimplikasikan lahirnya masyarakat Muslim awal dan praktik muslim kontemporer dalam menurunnya status perempuan Muslim.[2] Perubahan pemikiran dan upaya lanjutannya yang membawa analisis feminis pada pemikiran Islam diteorikan sebagai "feminisme Islami." Saya berpendapat bahwa ini bukanlah pemahaman yang diperlukan atau ideal tentang konvergensi Islam dan feminisme.[3] Terlebih lagi, penyebutan konvergensi feminisme Islami belum semenantang dibandingkan

---

[2] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993); Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: B. Blackwell, 1991), reprinted as Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, Harem Politique* (Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1991); and Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992)

[3] Saat penamaan feminsime Islami telah membingungkan saya untuk beberapa lama, saya berutang inspirasi untuk analisis ini berdasarkan karya Amina Wadud dan Asma Barlas.

dengan pertukaran antara Margot Badran dan Asma Barlas[4] yang merupakan kontestasi paling terbuka. Badran memperkenalkan feminisme Islami sebagai konstruk analitis, sementara Barlas menolak karakterisasi Badran. Artikel ini sangat menggambarkan pertentangan mereka dan menggunakannya sebagai titik awal untuk berteori lebih jauah tentang persimpangan dalam Islam dan feminisme untuk memahami ketika persimpangan itu mempertahankan atau menghapus perbedaan paradigma intelektual lintas gender.

Bukan tujuan saya di sini untuk mengusulkan sebuah sejarah alternatif bagi perjumpaan antara Islam dan feminisme, bukan juga rencana untuk mempertanyakan kelayakan feminisme sebagai sarana untuk memperjuangkan gender dan kesetaraan di masyarakat Muslim. Sebagaimana ini menjadi bukti bahwa perempuan Muslim telah melakukan pekerjaan penting dalam ranah feminis yang mencegah munculnya keraguan pada diri saya.

---

[4] Margot Badran, *"Toward Islamic Feminism: A Look at the Middle East," in Hermeneutics and Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamic/Ate Societies,* ed. Asma Afsaruddin (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); and Asma Barlas, "*Keynote Address: Provincialising Feminism as a Master Narrative," in Islamic Feminism: Current Perspectives* (Finland: Centre for the Study of Culture, Race, and Ethnicity, 2007)

Saya justru mengajukan pertanyaan yang dipicu oleh kebutuhan yang jelas untuk menemukan kesamaan antara upaya kesetaraan perempuan Muslim dan feminisme. Saya terdorong lebih jauh lagi oleh tugas yang tampaknya sulit untuk menolak hegemoni warisan intelektual Eropa.

Fokus saya adalah pada usulan tentang penyebutan konvergensi Islam dan feminisme sebagai "feminisme Islami", sebuah projek yang, dalam analisis saya, dapat disepakati lebih untuk menghasilkan kesetaraan daripada membiarkan keberagaman budaya dan paradigma intelektual yang lebih banyak digunakan dalam upaya menghasilkan hal yang sama.

Saya menulis esai ini berdasarkan pengalaman Barlas, kerjasamanya yang lama dengan Badran, dan penolakannya untuk dihubungkan dengan feminisme. Kritik Barlas membuat saya tidak nyaman atas asumsinya bahwa persimpangan Islam dan upaya kesetaraan jenis kelamin akan menjadi feminisme Islami. Fokus saya berawal di tahun 1990-an, ketika saya belum familiar dengan teori feminis karena terlalu akrab dengan hegemoni feminis. Pada waktu itu, Badran mengunjungi Afrika Selatan dan menamai aktivisme gender Muslim setempat sebagai "feminisme Islami", yang justru tidak digunakan untuk menyebut

pekerjaan kami. Pada saat itu juga, Naeem Jeenah, seorang warga Afrika Selatan, mewawancarai saya tentang penyebutan feminisme Islami di Afrika Selatan itu. Dua momen ini terus menimbulkan pertanyaan yang tidak terjawab bahkan ketika saya telah memiliki konsep feminisme saya sendiri. Pertanyaan yang muncul dalam benak saya, apa yang dipertaruhkan ketika analisis kesetaraan perempuan Muslim disebut dengan feminisme Islami? Sejarah dan politik apa yang sedang dinegosiasikan, tradisi intelektual apa yang diwakili atau difokuskan, dan apa yang diabaikan atau dipinggirkan dalam penyebutan ini? Yang terakhir, apa cara lain untuk membayangkan konvergensi ini pertama, berarti bagi para perempuan yang bekerja di antara persimpangan Islam dan Feminisme, dan kedua, yang sadar untuk memelihara perbedaan bahwa Islam dan sistem lain dari pemikiran non-Barat mewakili feminisme?

Terjerat pada pertukaran Barlas dengan Badran pada 2007, membuat kekhawatiran saya muncul kembali. Untungnya, kekhawatiran tersebut juga memberikan kelegaan. Saya tertarik pada dua aspek kritiknya. Pertama, pelabelan tentang karyanya. Kedua, sejauh mana feminisme sebagai wacana dapat menutup kemungkinan untuk menciptakan teori kesetaraan jenis kelamin dari paradigma

kultural dan intelektual alternatif. Berdasarkan analisisnya, saya berpendapat bahwa sebagai intervensi diskursif, perumusan feminisme Islami sebagai hasil yang diharapkan dari persimpangan Islam dan penyetaraan jenis kelamin berfungsi sebagai apa yang disebut oleh Dipesh Chakrabarty sebagai "momen kemenangan modernitas" atas Islam. Bahkan ketika beberapa ahli menggunakan metode feminis untuk membaca sumber-sumber Islami tentang kesetaraan, mereka menolak dikooptasi ke dalam kerangka kerja feminis yang tidak kritis. Menurut saya, resistensi mereka berasal dari cara feminisme Islami sebagai konstruk analitis, mengklaim perjuangan perempuan Muslim (dalam sejarah maupun saat ini) dan lebih jauh lagi, potensi feminisme Islami berusaha menghapus perbedaan antara perjuangan tentang kesetaraan perempuan Muslim dan perempuan lainnya. Oleh karena itu, esai ini menantang feminisme Islami sebagai kerangka tunggal atau penting bagi konvergensi Islam dan feminisme. Hal ini memungkinkan untuk menciptakan teori kesetaraan seksual berdasarkan paradigma alternatif meskipun menggunakan metodologi feminis. Ini juga dapat mempertahankan ruang kritis antara Islam dan feminisme, sehingga keduanya dapat secara bersamaan mengenali sejarah dan

politik karya-karya kesetaraan perempuan muslim yang berbeda atau spesifik. Secara umum, saya mengusulkan suatu pendekatan yang menghargai perbedaan dalam karya feminis.

yang Sangat Diperlukan dan Tidak Memadai

"Bagaimana kita berpikir tentang warisan global zaman Pencerahan Eropa di wilayah yang jauh dari Eropa baik secara geografis maupun historis? Bagaimana kita membayangkan atau mendokumentasikan cara-cara menjadi modern tentang apa yang dibagikan di seluruh dunia serta apa yang dimiliki keanekaragaman budaya manusia? Bagaimana kita melawan kecenderungan dalam pemikiran kita untuk membenarkan kekerasan yang menyertai momen imperial atau kehebatan modernitas?"[5]

Pada saat Chakrabarty mengajukan pertanyaaan tersebut, hegemoni feminisme liberal telah mendapat banyak kecaman untuk mendorong refleksi yang memberi jalan kepada bentuk-bentuk feminisme pada 1990-an yang lebih

[5] Dipesh Chakrabarty, Provinsi Furlandia (Princeton , NJ: Princeton University Press, 2000), XXI.

responsif terhadap perbedaan. Kritik kanonik Chandra Mohanty tentang hegemoni feminisme Barat menggambarkan bagaimana wacana feminis hegemonik mendukung perbedaan para perempuan lainnya. Feminisme Barat secara diam-diam menjajah "heterogenitas material dan historis tentang kehidupan perempuan di dunia ketiga" dan menghasilkan konstruk tunggal dan sederhana bagi mereka.[6] Lebih jauh lagi, melalui produksi "perbedaan dari Dunia Ketiga, feminisme Barat mencocokkan dan menjajah kompleksitas konstitutif yang mencirikan kehidupan perempuan di negara-negara itu."[7]

Feminisme gelombang ketiga menetapkan diri berdasarkan sensitivitas baru terhadap perbedaan yang tidak hanya dikaitkan dengan fungsi gender dan jenis kelamin, tetapi juga dikaitkan dengan perbedaan di antara perempuan. Dalam kesadaran ini, pengembangan sejumlah feminisme baru menunjukkan sifat inklusif dari projek feminis. Feminisme baru itu menyarankan perhatian pada politik perbedaan dan akuntabilitas untuk berbagai pengalaman yang berhubungan dengan jenis kelamin

---

[6] Chandra Mohanty, "*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," Review Feminittsme 39* (Autumn 1988): 61–88, quotation on 62.

[7] Ibid, 63.

dan gender. Namun, feminisme postkolonial telah menantang cara tentang perbedaan yang dimasukkan dalam feminisme, dengan alasan bahwa dalam pengakuan tentang perbedaan perempuan ada juga peninggalan dinamika hegemoni feminisme.[8] Pengenalan cara yang berbeda- beda tentang sesuatu hal potensial menunjukkan adanya nilai dalam perbedaan itu. Namun, pengakuan akan perbedaan di antara perempuan dalam feminisme memiliki contoh yang justru berupaya menghapus perbedaan walaupun tidak semua.

Meskipun dimaksudkan sebagai koreksi terhadap efek homogenisasi gelombang kedua, feminisme gelombang ketiga sering kembali justru untuk menempatkan pandangan liberal kulit putih tentang menjadi perempuan sebagai cara universal. Maka dari itu, tuduhan hegemoni terhadap feminisme gelombang kedua tampaknya sama saja dengan gelombang ketiga bahkan ketika ia mencoba untuk menebus dirinya melalui feminisme lain. Artinya, sementara gelombang ketiga dimaksudkan untuk mengenali perbedaan dan untuk menghindari resep perjuangan perempuan lain, justru pengakuan tentang adanya perbedaan telah gagal untuk dikonfirmasi secara universal bahwa semua perempuan butuh feminisme dalam bentuk apa pun.

---

[8] Ibid.

Masalahnya adalah salah satu interpretasi kultural, ketika ide dan pengalaman diterjemahkan di antara ruang intelektual, geografis, dan kultural. Naoki Sakai memahami interpretasi sebagai proses yang mentransformasi ketidakterbandingan menjadi perbedaan,[9] dilawankan dengan pandangan tentang terjemahan yang lebih konvensional sebagai produksi ekuivalen akibat perbedaan. Hal yang sama menurut pendekatan bahasa dari Gayatri Spivak, bahwa terjemahan harus "menghormati tak terhindarkannya reduksi tentang liyan. Posisi "dia seperti aku" dari humanis liberal tidak terlalu membantu saat menerjemahkan." Daripada mencari kesamaan, penerjemah harus mencari 'jarak maksimum'"[10]

Chakrabarty juga menunjukkan bahwa dalam menghadapi paradigma intelektual Eropa yang meluas dan kekuatan historisisme Eropasentris saat ini, terjemahan dari satu budaya ke budaya lain

---

[9] Meghan Morris berkomentas mengenai pendekatan ini kepada Naoki Sakai, terjemahan dan subjektivitas: *On Japan and Cultural Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

[10] Sherry Simon, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission* (London: Routledge, 1996), citing Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), 183.

dianggap menghasilkan transparansi antarbudaya dalam arti ekuivalensi, dan perbedaan pemahaman yang didasarkan pada suatu rasa “ke-suka-an” atau kesamaan. Namun, jaraklah yang menjadikan ilustrasi terbaik dari strategi bahasayang retoris.[11]

Dalam terjemahan budaya, itu ilusi yang sama bahwa terjemahan tentang “berbagai bentuk, praktik dan pemahaman hidup” dapat menghasilkan transparansi antara Eropa dan yang lainnya. Hasil yang lebih realistis dan disukai adalah keterbukaan antara pemikiran non-Eropa dan Eropa serta strategi analitis.[12]Nilai keterbukaan terletak dalam mengenali berbagai sejarah tentang modernitas dan alasan, dan dalam mempertahankan berbagai cara menjadi modern.

Modernitas politik menelusuri akarnya kembali ke kategori dan konsep yang meresap yang silsilah-nya tertanam dalam tradisi intelektual dan teologis Eropa.[13]Akibatnya, cara-cara kontemporer hanya di-anggap modern ketika cara itu menyelaraskan diri dengan tradisi intelektual Eropa. Bahaya dari me-ngaitkan modernitas dengan cara-cara Eropa ten-

---

[11] Ada hal- hal ketika sifat retorika setiap bahasa mengganggu sistematisitas logisnya “(Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, 180).

[12] Ibid, 17.

[13] Chakrabarty, *Provincialising*, 4.

tang "menjadi eropa" adalah akibat meremehkan cara-cara non-Eropa tentang hal yang sama. Dengan kata lain, cara-cara non-Eropa tentang "menjadi" dituntut untuk diselaraskan dengan cara-cara Eropa dan tradisi intelektual Eropa dianggap sebagai rujukan penting tentang cara layak menjadi modern.

Dalam tanggapannya, Chakrabarty menyatakan bahwa orang Eropa adalah "sangat diperlukan sekaligus tidak memadai dalam membantu orang India dalam memikirkan berbagai praktik kehidupan yang membentuk politik dan sejarah di India." [14]Dipandu oleh Barlas yang menggunakan analisis Chakrabarty untuk menggambarkan keberatannya terhadap karakterisasi Badran dalam karyanya yang dianggap feminisme Islami, saya juga menemukan kerangka analisis Chakrabarty berguna untuk membuat apa yang dipertaruhkan dalam diskusi tentang persimpangan Islam dan feminisme.[15]

Feminisme memiliki hubungan yang kuat dengan modernitas politik, sama dengan konstruksi yang terkait dengan modernitas Eropa, dan silsilah feminisme sangat terkait dengan "tradisi intelektual dan teologis Eropa."[16] Melanjutkan analisis Chakrabarty tentang India dan pandangan Barlas

---

[14] Ibid, 6.

[15] Barlas, "*Provincialising Feminism.*"

[16] Chakrabarty, *Provincialising*, 4.

tentang feminisme Islami terhadap wacana yang lebih luas pada perempuan dan Islam, mendukung argumen saya bahwa wacana yang menyebutkan kesetaraan perempuan Muslim itu adalah feminisme Islami berimplikasi pada projek yang berupaya menghasilkan kesamaan atau kesetaraan antara feminisme dan muslim lainnya, bahkan saat projek tersebut direncanakan setelah mengakui perbedaan pengalaman perempuan Muslim.

Sebagai sebuah tradisi pencerahan, feminisme menjadi "sangat diperlukan tidak memadai" dalam membantu kita memikirkan berbagai praktik kehidupan yang membentuk politik dan sejarah" dalam wacana tentang perempuan dalam Islam. Perempuan Muslim yang menolak label "Feminis Islam" juga menolak warisan silsilah Eropa dan menantang kita unruk bekerja melintas ruang intelektual, budaya, dan geografis dengan cara mengakui perbedaan tanpa berusaha menghapusnya. Selain merumuskan konvergensi Islam dan feminisme sebagai feminisme Islami, ada beberapa pendekatan lain yang menggunakan metode feminis tetapi menentang hegemoni politik feminis dan yang lainnya yang "menerima Islam begitu saja" dengan atau tanpa memajukan kesadaran sejarah Muslim dan perjuangan untuk kesetaraan seks.

Feminisme Islami

Singkatnya, keilmuan tentang konvergensi Islam dan feminisme mencakup; pertama, menyangkal kemungkinan konvergensi dan memisahkan keduanya, seperti halnya Zeenath Kausar, Haideh Moghissi, dan Reza Ashfari. Kedua, menyebut konvergensi "feminisme Islami," seperti halnya Badran, Miriam Cooke, dan Jeenah.[17] Ketiga, para cendekiawan yang menantang bagaimana konvergensi Islam dan feminisme disajikan, yaitu Wadud dan Barlas yang menolak penerapan asal-

---

[17] Motivasi Moghissi dan Afshari secara diametris bertentangan dengan Kausar. Zeenath Kausar, *Women in Feminism and Politic(s): New Directions Towards Islamization* (Selangor, Malaysia: Women's Affairs Secretariat [WAFA], IIUM, 1995), Zeenath Kausar, Muslim Women at the Crossroads: The Rights of Women in Islam and General Muslim Practices (Gua Batu, Selangor: Darul Ehsan, Thinker's Library, 2006), Zeenath Kausar and Zaleha Kamaruddin, eds., Women's Issues: Women's Perspectives (Petaling Jaya, Selangor, Malaysia: Women's Affairs Secretariat, IIUM,1995); Haideh Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis (London: Zed Books, 1999); Reza Afshari, "Egalitarian Islam and Misogynist Islamic Tradition: A Critique of the Feminist Reinterpretation of Islamic History and Heritage," Critique 4 (1994): 13–33; Badran, "Toward Islamic Feminism"; and Naeem Jeenah, "The National Liberation Struggle and Islamic Feminism in South Africa," Women's Studies International Forum 29 (2006): 27–41

asalan tentang label "feminis" dalam pemikiran mereka.[18] Akhirnya, ada penghargaan yang memungkinkan konvergensi dengan mengambil Islam begitu saja dalam penerapan analisis feminis. Wadud dan Barlas muncul dalam kelompok yang terakhir ini, seperti halnya para intelektual Islam lainnya, seperti Mernissi dan Ahmed, meskipun dengan cara yang berbeda.

Para intelektual yang menerima Islam begitu saja dapat memulai karya mereka dengan gagasan bahwa kesadaran akan isu gender "selalu ada" dalam budaya Muslim.[19] Namun, mereka juga dapat berdebat terhadap pemahaman historis tentang kesetaraan dalam pemikirian hukum Islam, seperti yang dinyatakan oleh Kecia Ali dan Ziba Mi-Hoseeni.[20] Garis yang saya gambar di sini bukanlah perbedaan yang sulit dan ada tumpang tindih yang

---

[18] Wadud, Qur'an and Woman, Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Oxford: Oneworld, 2006); Kausar, Islamization, Kausar, Crossroads, Kausar and Kamaruddin, eds., Issues; Asma Barlas, Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (Karachi: SAMA, 2002), and Barlas, "Provincialising Feminism."

[19] Ziba Mir-Hosseini, *"Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling, and Emerging Feminist Voices,"* in Women and Politics in the Third World, ed. Haleh Afhsar (London; New York: Routledge, 1996)

[20] Afsaneh Najmabadi, *"Feminism in an Islam-*

jelas, tetapi garis ini membamtu menunjukkan kompleksitas dan keragaman analisis gender dalam penghormatan perempuan Muslim terhadap kesetaraan jenis kelamin.

Mewacanakan Feminis Islami

Kausar memberi kita pandangan sekilas tentang pendekatan Muslim yang populer terhadap feminisme dalam argumen pertamanya, yaitu bahwa feminisme bukanlah paradigma intelektual yang layak untuk pemberdayaan perempuan Muslim.[21] Bagi Kausar, prinsip panduan dalam memberdayakan perempuan adalah sifat alami Alahi. Contoh nubuat dan ulama yang saya kutip disini mungkin akan disetujui; namun, analisis Kausar bergantung pada visi feminisme yang sempit. Kausar menganggap feminisme hanya diposisikan sebagai

---

ic Republic: Years of Hardship, Years of Growth," in Islam, Gender, and Social Change in the Muslim World, ed. Yvonne Haddad and John Esposito (New York: Oxford University Press, 1998), Afsaneh Najmabadi, *"(Un)Veiling Feminism,"* Social Text 18, no. 3 (2000): 29–45; and Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence (Oxford: Oneworld, 2006).

[21] Kausar*, Islamization*, and Kausar, *Crossroads*

yang bertentangan dengan Islam dan pendekatannya mengkhianati kenaifan yang disengaja dari luas dan dalamnya pemikiran feminis. Kelemahan utamanya adalah asumsi bahwa feminisme tidak dapat atau belum berkembang dari waktu ke waktu untuk bermanifestasi dalam sejumlah lintasan sekuler dan religius yang dianut oleh komunitas terjajah, yang menjajah, atau yang antikolonial, baik aktor Muslim maupun non-Muslim. Posisi Kausar secara mengejutkan, dekat dengan Moghissi yang menolak kemungkinan hubungan antara Islam dan feminisme, meskipun untuk alasan yang berbeda. Namun, berbeda dengan Kausar, Moghissi menunjukkan kepada kita bahwa menolak menempatkan Islam dalam paradigma Pencerahan tidak selalu merupakan hasil dari kenaifan yang disengaja. Bagi Kausar, feminisme secara inheren materialistik dan oleh karena itu problematis bagi Islam. Akan tetapi, bagi Moghissi, Islam pada dasarnya bersifat patriarkal dan karenanya tidak dapat ditawar lagi menjadi masalah bagi feminisme.[22] Bagi Kausar tidak ada konvergensi; bagi Moghissi, seharusnya tidak menjadi konvergensi.

---

[22] Moghissi, *Fundamentalism.*

Mewacanakan Feminisme Islami untuk Terwujud

Pada tahun 1999, Badran memperkirakan feminisme Islami diperlukan untuk perempuan Muslim sebagian karena "teka-teki" yang dihadapi perempuan Muslim dalam menyebut "aktivisme gender" mereka, yang dijelaskan oleh feminisme, "menyediakan bahasa yang sama," dan karena alasan analitis, "Istilah feminisme Islami harus dipertahankan, diklaim dengan tegas, dan dijelaskan berulang kali."[23]

Namun, alih-alih menjadi teka-teki, literatur tentang konvergensi Islam, perempuan, dan feminisme menunjuk pada serangkaian individu yang tampaknya cukup nyaman dengan asosiasi yang berbeda dengan feminisme dan juga berbagai paradigma analitik yang menunjukkan bahwa Islam dan feminisme bertemu dalam sejumlah cara berbeda. Sebagai ilustrasi, Wadud dan Barlas telah mendefinisikan pekerjaan mereka dalam konteks agama dan menolak label feminis. Ulama dan aktivis lain menggunakan analisis feminis dan mendefinisikan pekerjaan mereka dalam kerangka kerja hak asasi manusia, di antaranya adalah Aisyah Imam, Shaheed, Zainah Anwar, Lilly Munir dan

[23] Badran, *"Toward Islamic Feminism,"* 165

Riffat Hassan.[24] Masih ualama lain seperti Mirieme Helie-Lucas, bekerja di persimpangan Islam dan feminisme dalam kerangka kerja sekuler.[25]

Berbeda dengan teka-teki Badran dan argumennya lebih lanjut bahwa perempuan Muslim "membutuhkan feminisme Islami," analisis Moghadam tentang konvergensi antara Islam dan feminisme di Iran juga mengungkapkan kegunaan feminisme untuk perem-

[24] Ayesha Imam, *"Women's Reproductive and Sexual Rights and the Offense of Zina in Muslim Laws in Nigeria,"* in *Where Human Rights Begin: Health, Sexuality, and Women in the New Millennium,* ed. Wendy Chavkin and Ellen Chesler (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005); Farida Shaheed, "Networking for Change: The Role of Women's Groups in Initiating Dialogue on Women's Issues," *in Faith and Freedom*: *Women's Human Rights in the Muslim World,* ed. Mahnaz Afkhami (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995); Zainah Anwar, "Advocacy for Reform in Islamic Family Law: The Experience of Sisters in Islam," in *The Islamic Marriage* Contract: Case Studies in Islamic Family Law, ed. Asifa Quraishi, Islamic Legal Studies Program (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); Lily Zakiyah Munir, " '*He Is Your Garment and You Are His* . . .': Religious Precepts, Interpretations, and Power Relations in Marital Sexuality among Javanese Muslim Women," *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia 17, no. 2 (2002): 191–220; and Riffat Hassan, Riffat Hassan*: Selected Articles (Grabels: Women Living Under Muslim Laws, 1994)

[25] Mirieme Helie-Lucas, "*What Is Your Tribe? Women's Struggles and the Construction of Muslimness,"* WLUML Dossier 23–24 (2001)

puan Muslim.[26] Wadud menunjukkan kegunaan ini ketika ia menggunakan metode feminis dan mengabaikan hegemoni politik feminisme.

Perbedaan antara utilitas dan kebutuhan cukup baik namum signifikan dalam konvergensi Islam dan feminisme. Bagaimanapun, Badran menyadari keberatan ini – baik berbagai penggunaan feminisme dalam beasiswa perempuan Muslim dan para politikus untuk membuat beberapa identitas lebih tampak dibanding yang lainnya.[27] Namun, argumennya "menuju feminisme Islami" adalah dalama rangka merumuskan apakah feminisme Islami yang seharusnya. Saat Badran mengakui kontestasi, dia juga menolaknya, dan bersikeras bahwa feminisme Islami merupakan konstruksi konseptual untuk konvergensi Islam dan feminisme.[28] Keberatannya itu merupakan hasil

---

[26] Badran, "Toward Islamic Feminism," 164, emphasis added; and Valentine M. Moghadam, "Islamic Feminism and Its Discontents: Towards a Resolution of the Debate," *Signs: Journal of Women in Culture and Society 27*, no. 4 (2002): 1135–71.

[27] Badran, "Toward Islamic Feminism," 161.

[28] Badran menyatakan bahwa setelah pertama kali Hassan menolak istilah itu, ia kemudian menerima penyebutan feminisme Islami. Saya menebak dari pergerakan Hassan yang berada di antara dua posisi, menarik diri dan kesukarelaan. (ibid.) Badran juga mengklaim bahwa dia menemukan feminisme Islami dalam tulisan- tulisan perempuan Mus-

dari sebuah identitas islami bagi pemikiran feminis muslim dan sebuah identitas feminis untuk bagi pekerjaan tentang kesetaraan perempuan Muslim. Namun, identitas feminis adalah titik resistensinya yang paling rendah. Bahkan ketika para ilmuwan melakukan analisis feminis, mereka mungkin tidak bergantung pada asosiasi- asosiasi politik feminisme liberal historis. Terutama, mereka tidak mengasosiasikan diri mereka dengan penggunaan sejarah dalam feminisme dalam masa kolonial dan dengan keterlibatan feminis dalam perang melawan terror yang belum lama terjadi ketika kebijakan demokratisasi liberal yang didasarkan pada retorika pembebasan bagi perempuan Muslim telah menghasilkan neokolonial dan model baru kekaisaran di negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim.

Selanjutnya tuduhan yang muncul terhadap feminisme antara lain bahwa feminism merupakan

---

lim, yaitu, Najmabadi, Mir-Hosseini, dan Shemima Sheikh dari Afrika Selatan (ibid.). Najmabadi dan Mir-Hosseini, seperti yang saya tunjukkan di atas, kita bersama harus berhati-hati dalam menggunakan istilah ini karena keengganan perempuan Muslim untuk menggunakannya. Bahkan Sheikh sendiri hanya menggunakannya sekali, tiga minggu sebelum dia meninggal. Di lingkungan Afrika Selatan lainnya, mereka sama sekali tidak pernah menggunakan istilah itu. Jeenah menegaskan hal ini dalam wawancara pribadi

konstruksi Barat yang bertentangan dengan kepentingan Islam. Badran menanggapi bahwa feminisme diproduksi di berbagai ruang, dimulai dengan konsep yang diciptakan pada akhir 1880-an di Prancis, menyebar ke berbagai lokasi, termasuk gerakan awal keluar dari Prancis, ke Inggris, dan Amerika Serikat sampai menjadi bagian dari Migane Mesir pada tahun 1920an. Dia berpendapat lebih jauh bahwa selain sebetulnya istilah itu berasal dari Prancis, bukan dari Barat, banyak komunitas memiliki sejarah adanya bukti tentang praktik feminisme dalam praktik yang egaliter.

Saya sependapat dengan Badran bahwa feminisme telah menyebar dengan cara yang berbeda ke masyarakat yang berbeda dan muncul dalam rona dan bentuk yang sangat beragam seperti negara-bangsa yang membentuknya. Saya juga setuju bahwa kita dapat menemukan praktik gender yang egalitar dalam berbagai konteks historis. Tetapi untuk berbicara tentang feminisme sama dengan berbicara tentang istilah itu ketika pertama kali diciptakan pada tahun 1880 dan kemudian diselaraskan dengan analisis, gerakan, dan identitas yang muncul paling menonjol di Eropa dan Amerika Utara dan yang merupakan bagian pertama dari praktrik peradaban kolonial di dunia non-Kristen dan dalam inkarnasinya yang terbaru telah terlibat dalam perang melawan teror dan

demokratisasi dunia Muslim dengan mengorbankan stabilitas dan kemerdekaan negara-negara itu. Pembacaan tentang feminisme yang mengabaikan sejarah bermasalah ini dan menyamakan feminisme sebagai praktik peradaban dengan feminisme sebagai analisis atau praktik kesetaraan jenis kelamin atau situasi tentang kesadaran gender merupakan pembacaan yang tidak lengkap tentang feminism.

Perbedaan antara aspek menciptakan peradaban dan kesadaran dari feminisme lebih sulit untuk ditegakkan ketika feminisme menjadi istilah yang digunakan untuk menggambarkan bahwa semua upaya melulu ditujukan bagi kesetaraan laki- laki dan perempuan (jenis kelamin). Bagaimana pun, perbedaan antara keduanya diperlukan. Ini memungkinkan para ahli untuk menggunakan analisis feminis meskipun mereka menolak hegemoni feminis. Para ahli yang menolak Badran pasti memahami bahwa membaca Islam untuk kesetaraan dimungkinkan untuk menolak hegemoni neokolonial feminisme. Mempertahankan perbedaan penting itu membuat Wadus menyatakan bahwa dia setuju dengan metode feminis dan bukan hegemoni feminis.

Akhirnya, bersikeras dalam mengusulkan konsep feminisme Islami sebagai hasil analitik

yang diperlukan dalam konvergensi Islam dan feminisme, semakin membatasi kemungkinan dua modus analisis ini bergabung dengan pendekatan lain. Sebuah pendekatan alternatif mungkin dapat memelihara kontestasi dan penegasan feminisme Islami dan memungkinkan potensi produktif dan kreatif dari konvergensi untuk terus berkembang daripada menjadi terbatas pada artikulasi tunggal.

Feminisme Milik Pihak Lain.

Barlas menunjukkan bahwa feminisme berfungsi sebagai metanaratif yang mengasimilasikan "diskursus tentang kesetaraan" lainnya; fokusnya adalah bagaimana hal ini memengaruhi perempuan Muslim lainnya.[29] Dalam feminisme gelombang ketiga, pandangan yang menganggap perempuan lain tetap sebagai kolonial, dengan niat baik, memperluas diri untuk menggabungkan perjuangan akan kesetaraan dari perempuan lain. Tersirat bahwa dalam gerakan memperluas feminisme kepada perempuan lain merupakan kebesaran hati yang salah tempat, yang mengasumsikan bahwa perempuan lain juga membutuhkan apa yang

[29] Barlas, "Provincialising Feminism."

dibutuhkan perempuan Barat – dengan kata lain, feminisme – seperti yang dikatakan Badran bahwa perempuan Muslim membutuhkan feminisme.[30]

Ketika feminisme meluas, saat itu juga feminisme memperluas relevansinya dengan perempuan lain. Paradoksnya, dalam persamaan ini, perempuan Barat dan feminisme liberal tetap dijadikan standar normatif, sementara perempuan (di negara) lain dan feminisme yang berbeda, tetap ada. Begitu orang lain dilarang, ada sedikit peluang untuk membingkai ulang identitas tanpa merujuk pada norma umum. Pandangan yang berbalik ke diri sendiri, seperti ketika perempuan lain berteori tentang perbedaan mereka, diinformasikan oleh hubungan dominasi yang sudah ada sebelumnya antara perempuan Barat dan perempuan (di negara) lain. Kecuali perempuan lain secara sadar menolak hubungan ini, dalam konteks antikolonial, hubungan tersebut melanggengkan perspektif mundurnya penjajah. Hanya saja sekarang, perspektif itu telah menjadi pandangan yang diadopsi oleh mereka yang pernah dijajah. Marnia Lazreg menjelaskan cara kerjanya. Menurut Marnia, pengetahuan sudut pandang adalah representasi aktivitas, bukan kebenaran. Ia menjelaskan, "suatu kegiatan yang hanya menilai pengalaman- pengalaman perempuan yang

[30] Badran, "Toward Islamic Feminism," 164–65.

berbeda, yang digunakan oleh perempuan yang didiskriminasi; itu menghasilkan 'representasi ganda terbalik.' Mereka mewakili diri mereka sendiri dalam istilah yang sudah sering digunakan dan yang mewakili diri mereka sendiri."[31]

Ketika feminisme bersikeras menggabungkan dengan orang lain, dua hal terjadi. Pertama, ini menegaskan inklusivitasnya sendiri. Kedua, ia melakukan kekuatannya untuk melegitimasi wacana kesetaraan perempuan lainnya. Jadi, ketika Barlas bertanya, "Apakah kita menukarkan feminisme saat kita menemukannya di Al Qur'an?" Kita mungkin akan menjawab dengan tegas. Dengan memasukkan Muslim lainnya, feminisme menegaskan bahwa itu dapat menampung perempuan pihak lain. Representasi ganda terbalik memastikan bahwa ketika memasukkan perempuan pihak lain, pada saat yang sama, feminisme menegaskan dirinya melegalisasi kerja kesetaraan perempuan lain.

Argumen lebih lanjut adalah bahwa tampaknya feminisme seolah- olah merasa sulit untuk menyaksikan pekerjaan melawan patriarki dan advokasi untuk kesetaraan perempuan tanpa

---

[31] Marnia Lazreg, "Decolonizing Feminism*," in African Gender Studies: Theoretical Questions and Conceptual Issues,* ed. Oyèrónké Oyewùmí (Houndmills, Basingstoke, England: Palgrave MacMillan, 2005), 71.

menyebut karya ini karya feminis untuk diklaim sebagai milik para feminis. Akibatnya, feminisme merasa sulit melihat karya kesetaraan untuk tidak dikaitkan dengan tradisi intelektual Eropa.[32]

Prevalensi narasi Barat tentang subjek perempuan dari feminisme membuatnya tampak tak terelakkan bahwa semua perjuangan kesetaraan perempuan dianggap sebagai feminis; kesulitan itu tampak jelas dalam kontestasi penamaan feminisme Islami. Ketika perempuan Muslim mengartikulasikan kesadaran gender dan menawarkan analisis kesetaraan jenis kelamin, hubungan yang mendominasi yang mereka peroleh dalam relasi feminisme mendorong para feminis untuk membaca kesadaran dan analisis mereka sebagai semacam feminisme. Ketika Barlas berbicara tentang patriarki, dia dicap bahwa dia sedang melakukan feminisme; karena dia melakukannya dalam konteks Islam, dia juga dicap bahwa dia melakukan feminisme Islami.

Bagaimana pun, ada lebih dari satu cara untuk melihat perjuangan tentang kesetaraan, bahkan

[32] "Tempat yang sangat colonial, tempat modernitas dimana Bengali berasal, memastikan bahwa tidak akan mungkin untuk membuat catatan sejarah tentang kelahiran modernitas ini tanpa mereproduksi beberapa aspek narasi Eropa tentang subjek modern — karena modernitas Eropa sudah ada pada kelahiran ini." (Chakrabarty, *Provincialising*, 148).

saat menggunakan alat analisis feminisme. Barlas menunjukkan satu cara saat dia menolak diberi label. Mereka yang menggunakan metode feminis padahal menerima Islam begitu saja, mewakili yang bukan feminis. Ada perbedaan antara menamai perjuangan gender perempuan Muslim sebagai Feminisme Islami," dengan apa yang ddilakukan oleh Wadud sebagai profeminis dan proiman atau dengan yang dilakukan oleh para ahli lainnya saat mereka menggunakan feminisme padahal menerima Islam begitu saja. Perbedaannya adalah antara pemberian nama oleh pihak lain dengan memberi nama pada diri sendiri secara sukarela. Yang terakhir adalah sebuah asosiasi yang terbuka dan fleksibel, juga tetap terbuka untuk dibuat dan dibuat- buat dengan berbagai cara. Mernissi tidak memiliki masalah mengklaim feminisme untuk dirinya sendiri dan untuk Islam. Demikian pula untuk Ali, Mir-Hosseini, dan perempuan dari Zanan.[33]

Analisis feminis tampak mudah diasimilasi saat menerima Islam begitu saja dan ketika tidak ada kekhawatiran untuk menyesuaikan diri dengan label atau sejarah yang ditutupi. Layla Zayzafoon membantu kita untuk lebih memahami perbedaan ini sebagai produksi metaforis perempuan muslim dalam wacana orientalis yang menggambarkan

[33] Seedat, "*When Islam and Feminism Converge.*"

perempuan muslim sedang berubah,dan produksi metonimi perempuan muslim dalam wacana feminis dari Mernissi.

Tentang yang terakhir itu, "Perempuan Muslim" adalah "sebuah tanda (signifier) yang belum diperbaiki," dirumuskan dengan cara yang belum selesai. [34] Kami melihat beberapa perbedaan antara karya Badran dalam menamai feminisme Islami, dan perlawanan Barlas terhadap penamaan tersebut. Pembingkaian Badran terjadi dalam konteks feminisme gelombang ketiga, ketika dorongan untuk memungkinkan perbedaan dan untuk memungkinkan alternatif untuk feminisme cukup kuat.[35] Memang, pengakuan akan kemungkinan feminis

---

[34] Lamia Zayzafoon, T*he Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History and Ideology* (Lanham, MD: Lexington Books, 2005), 1.

[35] Sementara analisisnya mungkin menunjukkan kecenderungan Neo-orientalis, saya tidak percaya bahwa Badran cukup naif untuk menjadi dengan buta yakin akan kapasitas penyelamatan feminisme bagi perempuan muslim. Bagaimanapun, saya menduga bahwa Badran percaya bahwa perempuan Muslim entah bagaimana dapat menyelamatkan feminisme. Antusiasme Badran untuk hal ini dapat dirasakan. "Saya percaya bahwa feminisme radikal baru dalam masyarakat Muslim-yaitu, 'feminism Islam' -akan memainkan peran menonjol dalam (1) revisi Islam, (2) konstitusi modernitas baru di abad kedua puluh satu, dan (3) transformasi feminisme itu sendiri. Feminisme bahkan bisa mendapatkan nama baru"(Badran, "Toward Islamic Feminism," 165)

bagi Islam berbeda dengan narasi dominan tentang Islam patriarkal yang tak dapat tawar- tawar, membawa implikasi positif bagi sifat feminisme yang inklusif. Perubahan yang terjadi pada perempuan Muslim menjadikan mereka sebagai kekuatan bagi pengembangan feminisme.

Sementara karya Badran dengan rapi menangkap perubahan kaum perempuan Muslim untuk feminisme, Barlas dan Wadud menganggap pendefinisian Perempuan Muslim belum selesai. Perlawanan mereka memungkinkan fleksibilitas narasi tentang perempuan Muslim dan titik awal yang menguntungkan bagi perempuan Muslim untuk lebih kritis terhadap Islam serta penggambaran pihak ketiga tentang diri mereka sendiri. Ini adalah ruang untuk mempertanyakan narasi yang merendahkan dan terus-menerus membingkai perempuan Muslim sebagai korban patriarki Muslim.

Sebaliknya, projek untuk mendefinisikan feminisme Islami dapat dibaca sebagai upaya untuk mendefinisikan dan memperbaiki perempuan Muslim terhadap narasi dominan patriarki Islam dan untuk kepentingan paradigma feminis inklusif. Sejalan dengan hal itu, bagi Badran, perubahan perempuan Muslim merupakan tambahan yang berharga bagi perjuangan feminis lainnya.

Jeenah sama-sama yakin akan feminisme Islam sebagai paradigma analitik. Proses serupa terbukti dalam konstruksi retrospektif feminisme Islami dalam perjuangan orang Afrika Selatan melawan apartheid dan periode setelah 1994. Dalam analisis Jeenah, perubahan perempuan Muslim mendukung sifat inklusif perjuangan antiapartheid Afrika Selatan. Dengan kata lain, perjuangan Muslim melawan apartheid ditentukan oleh aktivisme Muslim dan aktivisme feminis Muslim. Hal ini terbukti dalam aktivisme perempuan Muslim di luar dari apa yang Jeenah definisikan sebagai feminisme Islami, memiliki sedikit signifikansi dalam narasi Jeenah tentang perlawanan Muslim terhadap apartheid.[36]

Menerima Islam Begitu Saja

Keniscayaan feminisme dalam karya transgresif perjuangan perempuan Muslim untuk kesetaraan tampaknya tak terhindarkan. Feminisme dan perjuangan untuk kesetaraan jenis kelamin dalam Islam sering berbagi metode, analisis, dan bahkan strategi.

[36] Saya akan mengembangkan ide-ide ini lebih lanjut dalam esai yang saat ini dalam persiapan yang menganalisis feminisme Islami di Afrika Selatan.

Fakta bahwa perjuangan ini dan teorisasinya juga terjadi dalam konteks bahasa- bahasa Eropa, dan dalam dunia akademis Barat membuat kosa kata, metode, dan peralatan feminisme tampaknya sesuatu yang hampir mustahil dihindari. Hampir semua pembicaraan tentang politik gender transgresif, atau ketidaksetaraan jenis kelamin, tampak seperti saudara kandung ideologis dari feminisme, jika bukan lawannya. Selain itu, karena feminisme adalah modus utama untuk berteori tentang subjektivitas perempuan dalam rangka modernitas politik, dan untuk saat ini setidaknya, satu-satunya kosa kata, metode, dan alat yang dimiliki adalah feminis, karena metode atau alat- alat itu secara historis telah menjadi bagian dari kumpulan alat analitik yang membuat feminism menyebar melawan patriarki. Itu mungkin berarti bahwa semua perjuangan untuk kesetaraan jenis kelamin dalam Islam pasti akan diberi nama feminis.

Hal itu adalah batas keniscayaan. Tidak dapat dihindari bahwa konvergensi Islam dan feminisme harus menghasilkan sesuatu yang disebut feminisme Islami. Ini hanya satu bentuk dari konvergensi dan tidak perlu menjadi konstruksi yang tak terhindarkan yang harus disepakati.

Konvergensi Islam dan feminisme sebagai artikulasi perjuangan bagi kesetaraan jenis kelamin melalui wacana yang “menerima Islam begitu saja”

adalah salah satu alternatif dan konstruksi yang mungkin berpotensi lebih disepakati. Tampaknya hal itu telah menjadi konstruksi yang sebagian besar digunakan para ahli untuk mempertanyakan ketidaksetaraan jenis kelamin yang dihadapi dalam praktik iman mereka. Lebih khusus lagi, menerima Islam begitu saja dalam praksis feminis telah menghasilkan pendekatan-pendekatan alternatif terhadap kedua paradigma tersebut.

Wadud, misalnya, berbicara tentang analisisnya sebagai "gender jihad" — sebuah ruang yang memungkinkan secara serentak penyerahan diri kepada sang illahi, pengakuan bahwa patriarki bukanlah illahi, dan advokasi untuk kesetaraan bagi semua orang. Selain itu, Jasmin zine telah mengusulkan "feminisme berpusat pada keyakinan kritis" yang memberi kemungkinan untuk memberikan kritik yang lebih luas daripada gender, seperti beragamnya kesenjangan, ras, lingkungan, dan ekonomi di antara mereka.[37] Sebuah alternatif lanjutan yang istimewa yang secara historis meletakkan perjuangan Islam melawan patriarki dan ketidaksetaraan jenis kelamin.

---

[37] Jasmine Zine, "Menciptakan ruang kritis yang berpusat pada iman untuk feminisme Antirasis: refleksi dari seorang cendekiawan Muslim-aktivis" *Journal of Feminist Studies in Religion* 20, no. 2 (2004): 167–89.

Dalam konstruk yang terakhir ini, perjuangan untuk kesetaraan bukan hal baru yang diresmikan oleh perempuan Muslim modern, tetapi perjuangan panjang tentang silsilah Al-Qur'an dan para nabi. Karena sejarah ini, kesetaraan karya Barlas, Ahmed, Mernissi, Wadud, dan lain-lain ditemukan dalam percakapan dengan sejarah Islam, Al-Qur'an, dan Nabi. Percakapan yang sungguh terjadi dalam Islam, bisa jadi memiliki implikasi bagi feminisme. Percakapan itu merujuk kepada para perempuan dalam sejarah Muslim, yaitu Yang Mulia Mariam (damai atasnya), yang rahimnya diberkati untuk melahirkan Yesus di tengah cemoohan sosial; Khadijah yang dihormati (semoga Allah berkenan dengannya), yang memperlihatkan payudaranya kepada malaikat Gabriel (damai atasnya) untuk memastikan nabi inspirasinya adalah ilahi, dan Khadijah kemudian menghabiskan hidup dan kekayaannya untuk mendukung pasangan yang dikucilkan dan difitnah oleh komunitasnya melalui perkawinan monogami yang berlangsung selama dua puluh lima tahun sampai kematiannya; dan yang mulia Ayesha (semoga Allah berkenan dengannya), yang memimpin para prajurit Muslim berperang dalam rangka persaingan politik. Percakapan ini mendapatkan kekuatan dari momen transgresif ini; lawan bicaranya termasuk nabi Mohammad, mereka yang mendahului dan

mengikutinya, narator yang telah mencatat praktik mereka, Tuhan dalam Al-Qur'an, dan para penafsir yang menyuarakan maknanya. Percakapan biasanya menolak gagasan tentang "ruang tunggu" yang menganggap Muslim hanya sekarang muncul untuk menjadi sadar akan masalah ketidaksetaraan jenis kelamin. Sebaliknya, hal itu menegaskan bahwa kesadaran akan kesetaraan selalu hadir dalam sejarah muslim, hanya saja belum disadari. Analisis Al-Hibri tentang hak perempuan dalam Islam adalah contoh yang baik dari pendekatan terhadap hukum Islam yang secara khusus didasarkan pada kesadaran historis gender Muslim yang belum diketahui.[38]

Namun, menerima Islam apa adanya sebagai bidang praksis feminis Muslim tidak selalu mengakui kesetaraan seks yang dikaitkan dengan sejarah Muslim atau sumber tekstual Islam. Bagi Mir-Hosseini dan Ali, kesetaraan seks bukanlah konstruksi hukum historis. Oleh karena itu analisis feminis perlu menjelaskan sifat androcentric dan patriarkal dari Alquran, hadis, dan syariah.[39] Demikian pula penelitian Aysha Hidayatullah tentang Alquran mengakui unsur-unsur seksis dalam "teks literal" tetapi tidak melepaskan

---

[38] Azizah Yahia al-Hibri, "Hak perempuan muslim di desa global: tantangan dan peluang," *Journal of Law and Religion* 15, nos. 1–2 (2000): 37–66.

[39] Ziba Mir-Hossein, "Pembangunan Gender da-

"kesucian dan wewenang "dari firman itu.[40]

Kesadaran ini mengakui sifat wacana kontemporer tentang kesetaraan jenis kelamin, hak individu, dan persetujuan, dan membuat analisis reflektif mendalam tentang cakupan reformasi dalam menantang formulasi historis tentang perbedaan jenis kelamin dan praktik iman yang normatif. Contoh-contoh praktik feminis Muslim yang menerima Islam begitu saja dipandang sebagai pendukung kesetaraan seks melalui kacamata pemikiran Islam. Mereka mencari jalan bagi sejarah Islam dan bagi penyusunan alasan yang ditarik dari sumber-sumber Islam; dalam kata-kata Chakrabarty, mereka membuat jalan lain menuju sejarah dialektika Islam.[41]

---

lam pemikiran dan strategi hukum Islam untuk reformasi," Brill 1, no. 1 (2003); and Ali, Sexual Ethics.

[40] Aysha Hidayatullah, "Hari lahir feminisme Islami," *Journal of Feminist Studies in Religion* 27, no. 1 (2011): 119–22, quotation on 119

[41] Ali, mencatat bahwa hukum perkawinan Muslim dibingkai pada kontrak kekuasaan, bukan kemitraan. Ia mencerminkan pada tingkat yang mungkin bergeser melalui sumber-sumber hukum Muslim. Mir-Hosseini adalah bagian dari proyek dengan Musawah, sebuah kelompok advokasi internasional, "dipimpin oleh perempuan muslim yang secara terbuka berusaha untuk merebut kembali se-

Tentang Sejarah Dialektika Alternatif

Bagi Chakrabarty, ketidakmemadaian paradigma Pencerahan untuk mengartikulasikan cara-cara alternatif tentang sesuatu hal (being) menjadi pengingat bahwa sejarah intelektual Barat tidak dapat menceritakan kisah atau menangkap sejarah budaya lain. Yang paling bisa mereka lakukan adalah mencoba menerjemahkan berbagai macam hal yang ada (being) di dunia. Sementara tujuan dari terjemahan ini seharusnya menjadi ilustrasi perbedaan, yang khas digunakan untuk menghasilkan kesetaraan. Dengan demikian, itulah relevansi sejarah intelektual non-Barat, entah diceritakan dari pengetahuan populer atau hasil klaim ulang dari arsip pengetahuan alternatif yang hilang. Meninjau ulang berbagai pendekatan bagi feminisme Islami, ditemukan lebih dari satu sejarah dialektik alternatif dalam konvergensi feminisme dan Islam.

Dalam gerakan perempuan di Iran seperti apa yang ditunjukkan oleh Afsaneh Najmabadi, konvergensi antara Islam dan feminisme memecah hambatan dan eksklusivitas antitesis antara dua kerangka kerja analisis. Barlas dan Wadud menemukan analisis kesetaraan dalam teks Al-Qur'an dan model Nabi. Mernissi menawarkan analisis feminis tentang

mangat Islam untuk semua" (www.musawah.org)

Islam yang menghubungkan ke sejarah pemikiran Muslim dan sejarah dialektik non-Barat ketika ia menjelaskan bahwa pencarian martabat selalu menjadi bagian dari sejarah perempuan Muslim.[4242] Demikian pula, MirHosseini menjelaskan bahwa meskipun tidak ada istilah yang setara untuk feminisme dalam bahasa Persia, "sebagai kesadaran, hal itu selalu ada."[43]

Dalam narasi feminisme Islami yang dibangun sebagai versi Islami dari feminisme liberal Barat, kesadaran gender kontemporer dari perempuan adalah tahap lain dalam perkembangan sejarah Islam sebagai agama. Selain itu, Islam progresif perlu dianggap sebagai feminis Islam.[4444] Sebaliknya, sebanyak kritik gender yang ditawarkan oleh Barlas dan Wadud dalam mempertanyakan Islam, keduanya bekerja dengan klaim mendasar bahwa Islam memerlukan penegasan kesetaraan perempuan dengan pria dan bahwa Al-Qur'an dan contoh kenabian dijadikan sarana untuk merealisasikan situasi

---

[42] Mernissi, *Women and Islam*, viii.

[43] Mir-Hosseini, "Post-Khomeini Iran," hlm. 166.

[44] Sebagai langkah logis berikutnya dalam sejarah sebuah agama, sesuai dengan paradigma pencerahan. Berpikir dan dengan narasi Historisisme, agama akhirnya harus mencari cara untuk memberikan alasan ilmiah. Narasi ini dimodelkan pada sejarah pemikiran Kristen dan interaksi antara feminisme dan Kaum Nasrani,

kesetaraan ini. Bagi mereka yang menolak untuk dibatasi dalam feminisme Islami, Islam hanya dapat ditebus melalui Islam.[45] Bahkan ketika Ali, Mir-Hosseini, dan para sarjana hukum muda berpendapat bahwa kesetaraan seks bukanlah paradigma hukum Muslim historis, mereka menganjurkan bahwa kesetaraan berpotensi tersedia dalam parameter spiritual agama. Komitmennya adalah untuk Islam, sebagai intelektual independen dan paradigma spiritual, yang dapat dipenuhi dengan semangat kesetaraan seks. Hal tersebut adalah penyimpangan signifikan narasi feminis liberal dominan tentang agama pada umumnya, dan Islam khususnya, karena dilakukan patriarki secara inheren dan hanya dapat ditebus melalui transformasi sekuler.

Bertolak belakang dengan sejarah Eropa tentang Islam ketika feminisme Islami adalah harapan yang terekspresikan bahwa masyarakat Muslim mungkin suatu hari akan menjadi sekuler dan berfokus pada kesetaraan, para ahli bekerja dengan gagasan nonsekuler yang tidak menunggu untuk menjadi sekuler, modern, atau demokratis. Ini adalah iman yang berorientasi, baik saat ini maupun di masa

[45] Untuk menunjukkan komitmennya terhadap Al-Qur'an sebagai sumber kesetaraan, Barlas menggunakan teknik eksegesis — "penafsiran Al-Qur'an oleh Al-Qur'an" — yang memungkinkannya untuktetap berada dalam paradigma dari alasan Al Qur'an.

depan, sudah modern, dijumpai di zaman sekarang, dan sudah feminis.

Oleh karena itu, feminisme Islam adalah konstruksi yang tidak memadai ketika dibingkai oposisi terhadap sejarah dan kelangsungan perjuangan Muslim untuk kesetaraan seks. Ini sejalan dengan kesetaraan Muslim yang bekerja dengan paradigma intelektual Barat: sejarah dialektika yang mengarah pada sejarah feminisme liberal Barat daripada sejarah pemikiran Muslim.

Melawan feminisme Islam menunjukkan politik antikolonialnya dan penolakan untuk dibatasi dalam konstruk Barat yang hegemonik. Hal ini bertentangan dengan kemerdekaan dan keabsahan pemikiran non-Barat dalam mendefinisikan dirinya sendiri, dalam menciptakan persimpangan alternatif bagi ruang intelektual yang secara tradisional terpisah, dan dalam menerima kerangka agama sendiri, (Islam) begitu saja, dan untuk mengakui sejarah kesetaraan dan ketidaksetaraan Muslim dalam rangka menciptakan kesetaraan di masa kini.

Pelembagaan Feminisme (Islami)

Perlawanan Barlas adalah sebagai pembalasan ilusi transparansi antara Islam dan feminisme.[46] Alih- alih

[46] Bertentangan dengan antusiasme Badran ter-

suatu jalur visi yang tidak terhalang antara tradisi intelektual Barat yang hegemonik dan sejarah gender non-Barat yang masih terwakili, Ia malah membedakan sejarah feminisme Barat dengan tradisi historis perbedaan jenis kelamin dalam Islam. [47] Asosiasi teoretis dari subjek gender modern membuat artikulasi subjektivitas gender tampak serupa dengan feminisme; Namun, feminisme

---

hadap feminisme Islam sebagai "ekspresi modernitas" di dunia Muslim, Barlas menyarankan sejarah yang berbeda dan alasan berbeda untuk perjuangannya. (Chakrabarty, Provincialising, 236).

[47] Ini bukan untuk mengatakan bahwa feminisme Barat sepenuhnya dilapisi atas perbedaan dalam nama berbagi kepentingan feminis. Saat ia tidak sesuai dengan kepentingan Kekaisaran, feminisme Barat malah cenderung menyoroti perbedaan yang paling khas di sepanjang pra-paradigma modern. See Sherene Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics* (Toronto: University of Toronto Press, 2008). Sepanjang historisisme sejarah intelektual Barat, yang "menempatkan orang-orang India, Afrika, dan negara-negara 'kasar' lainnya ke ruang tunggu imajiner sejarah," didasarkan pada gagasan bahwa "kita semua menuju ke tujuan yang sama," beberapa orang akan tiba lebih awal daripada yang lain. (Chakrabarty, *Provincialising*, 8) Tertinggal di belakang, bangsa yang "kasar" mungkin tiba pada saat modernitas setelah mereka menggunakan alat yang sudah dikembangkan oleh negara-negara yang sudah modern. Jadi pemikiran Eropa membuat "ruang untuk modernitas politik kelas pertahanan"(ibid., 9).

Islami adalah konstruks yang tidak memadai untuk mengklaim feminisme sejarah perjuangan kesetaraan bagi perempuan muslim. Ketika tidak ada lagi kritik diri, tidak ada lagi persekutuan dengan dominasi, dan tidak ada lagi kritik tentang ketidaksetaraan dan ketidakadilan secara umum, maka ia kehilangan kekuatannya.

Strategi feminis Muslim dan non-Muslim yang non-refleksif dapat dengan mudah menuliskan kembali hubungan segitiga antara karakter perempuan Muslim yang terancam, pria Muslim yang berbahaya, dan Eropa yang beradab.[48] Narasi penyelamatan yang menyertainya bergema bersama pertemuan kolonial, demokratisasi, dan perang melawan teror dari perempuan dan laki-laki kulit putih yang bersikeras "menyelamatkan perempuan berkulit coklat dari laki-lakinya."[49] Ketika komunitas Muslim menghadirkan suatu tantangan terhadap gagasan kontemporer tentang dominasi,

---

[48] Razack, *Casting Out*

[49] Lila Abu-Lughod "Apakah Perempuan Muslim Benar-Benar Perlu Penyelamatan? Refleksi Antropologis tentang Relativisme Budaya dan Lainnya" *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 783–90. Referensinya adalah untuk Gayatri Chakravorty Spivak*, A Critique of Post-colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 287.

penyelamatan dengan mudah "dilampirkan pada gagasan dominasi itu."[50] Lebih khusus lagi, yaitu cara perempuan Muslim yang saleh menantang cita-cita feminisme Barat liberal sekuler sebagai cara pemberdayaan bagi perempuan.

Yang menjadi masalah di sini adalah klaim feminisme untuk mengetahui cara tentang memadainya usulan penyelesaian masalah dari perempuan lain dengan cara yang hampir sama dengan solusi yang ditawarkan perempuan lain untuk masalah mereka sendiri. Alih- alih memperlakukan perbedaan sebagai sesuatu untuk dipertahankan dan didefinisikan, pendekatan ini memperlakukan perbedaan sebagai sesuatu yang dapat dan harus diatasi. Dalam hal ini, perbedaan diatasi melalui pemahaman terhadap yang lain atau pembentukan rasa kesamaan dengan yang lain.

Ketika perbedaan diatasi, hal ini menyisakan sedikit ruang bagi orang lain untuk terus menjadi berbeda atau untuk mendeinisikan hal- hal yang membuat mereka berbeda. Hal itu menciptakan efek menyeragamkan, mengurangi perbedaan, dan pada akhirnya menghasilkan rasa kesamaan atau kesetaraan. Menerjemahkan gagasan di antara banyaknya paradigma berpikir seolah-olah kita bisa melihat dari satu sisi kesenjangan. Melalui itu, kita bisa melihat dari sisi

[50] Razack, *Casting Out*, 148.

lain dengan pandangan yang jelas dan tidak terbatas untuk menghasilkan kesetaraan. Hal ini menciptakan ilusi bahwa kita berbagi masalah yang sama dan maka dari itu kita dapat menganjurkan solusi yang serupa pula. Namun perbedaan antara masyarakat, manusia dan cara hidup tidak mudah dilalui.

Seperti yang telah ditunjukkan oleh teori penerjemahan, tugas penerjemahan tidak harus menghasilkan kesamaan, melainkan perbedaan. Tidak peduli seberapa baik kita mengenal orang lain, pandangan kita kepada pihak lain tidak mempunyai beban dan kita tidak akan menyatakan keterusterangan kita kepada pihak lain betapa pun baiknya maksud kita.[51] Sebaliknya, jika bukan demi kejujuran pada perbedaan, maka hanya demi rasa malu dalam pertemuan kita dengan perbedaan, kita harus selalu berhati-hati untuk mengakui bahwa transparansi bisa jadi hanya ilusi. Visi orang lain yang kita tangkap dalam mata pikiran kita selalu dimediasi oleh ruang antara diri kita dan orang lain. Dengan memperhatikan ruang ini kita tetap memperhatikan perbedaan.

Feminisme Islami yang dibangun sebagai hasil penting dari aspirasi feminis perempuan muslim merupakan hal yang utama, klaim untuk membuat perjuangan gender dalam Islam setara dengan perjuangan gender yang diwakili oleh

[51] Spivak, *Outside in the Teaching Machine,* 180.

feminisme historis. Kedua, itu adalah klaim untuk mengetahui Islam dan pertemuan perempuan Muslim dengan cukup baik, untuk mengadvokasi solusi terhadap masalah mereka seperti solusi yang diusulkan feminisme terhadap masalah yang dialami perempuan Eropa.

Perlawanan Barlas adalah sebuah tantangan terhadap kesetaraan yang menurut Badran antara feminisme dan pembacaan Barlas tentang kesetaraan jenis kelamin dalam Islam. Lebih jauh lagi, hal itu merupakan tantangan untuk klaim feminisme membuatnya mengetahui tentang hal itu; feminisme mengklaimnya dan menamainya karena ia mengakui kesetaraan dengan perjuangannya dan karena ia tahu apa yang memotivasi dirinya. Namun Barlas yakin bahwa perjuangan itu tidak setara, perlawanannya terhadap ketidaksetaraan tidak berasal dari feminisme, melainkan dari keyakinannya; "Iman bukan feminisme" membentuk perlawanan Barlas terhadap patriarki.

Melampaui Feminisme Islami.

Narasi yang luas tentang feminisme Islami adalah dari perempuan muslim yang baru berpendidikan yang menawarkan tantangan inovatif bagi Islam. Ini

hanyalah sedikit penyimpangan dari narasi sejarah Barat yang secara eksplisit mengaitkan Islam dengan penindasan perempuan. Mohja Kahf melacak narasi ini untuk drama historis yang berlangsung di Barat sebagai tanggapan terhadap Islam lainnya.[52] Drama ini berlanjut hingga sekarang dalam narasi Islam yang ketat dan mengendalikan perempuan,[53] dan konstruksi dan penamaan tentang sesuatu yang disebut "feminisme Islami" dengan mudah jatuh ke dalam drama yang sedang berlangsung ini. Dalam kedok milenialnya yang baru, perempuan Muslim itu, pernah menjadi "korban terlantar, ungu yang menyusut, perawan, dan berjilbab,"[54] terbangun dari tidurnya untuk menjadi pendukung feminisme Islami yang baru tercerahkan dan terdidik. Dia mengakui sifat penindasan dari keyakinannya dan merumuskan perlawanannya terhadap patriarki Muslim melalui sesuatu yang disebut "feminisme Islami." Dalam kedua narasi tersebut, perempuan Muslim adalah korban dari patriarki dalam khayalan sejarah yang dihuni oleh laki-laki Muslim yang

---

[52] Mohja Kahf, *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque* (Austin: University of Texas Press, 1999), 8

[53] Imam, "Women's Reproductive and Sexual Rights," 84.

[54] Kahf, *Western Representations*, 179.

kejam yang mengidealkan perempuan Muslim yang patuh.[55]

Pada refleksi berikutnya, mungkin Badran benar untuk mengatakan bahwa perempuan Muslim menghadapi teka-teki yang mungkin diselesaikan oleh feminisme Islami. Istilah ini mungkin memiliki kegunaan, dan feminisme tidak menawarkan kosakata untuk mengekspresikan keprihatinan akan kesetaraan seks dalam Islam. Tapi mungkin teka-teki yang dilihat Badran bukanlah hasil dari ketidakmampuan perempuan Muslim untuk mengartikulasikan posisi mereka, juga bukan pertanyaan semantik tentang apa yang disebut kesetaraan perempuan Muslim. Sebaliknya, ini adalah tentang bagaimana memosisikan upaya kesetaraan ini, mengingat kerangka diskursif yang sudah ada beranggapan bahwa semua perjuangan tentang kesetaraan jenis kelamin adalah dalam kerangka feminisme.

Badran menyarankan untuk "mengklaim dan berulang kali menjelaskan" istilah "feminisme Islami."[56] Sebaliknya, saya menyarankan untuk

---

[55] untuk lebih lanjut antara segitiga seorang pria atau perempuan kulit putih yang baik hati, seorang pria Muslim yang kejam dan seorang perempuan Muslin yang tertindas. See Razack, *Casting Out.*

[56] Badran, "*Toward Islamic Feminism*," 165.

menjaga jarak kritis antara dua paradigma intelektual karena tantangannya bukan tentang kosa kata, melainkan tentang menegosiasikan tempat untuk perjuangan kesetaraan perempuan Muslim dalam lanskap wacana perempuan dan Islam yang telah ditentukan sebelumnya. Beberapa ahli mungkin bersikeras bahwa Islam dan feminisme harus tetap terpisah, dengan cara Kausar membuat keduanya berada di ujung yang berlawanan, cara Moghissi menolak konvergensi keduanya, atau dengan cara yang disukai feminisme liberal memilih solusi sekuler daripada solusi keagamaan. Yang lain mungkin bersikeras bahwa Islam dan feminisme harus bersatu, dengan cara yang Badran tegaskan, mereka harus atau dengan cara bahwa feminisme gelombang ketiga membebaskan feminisme dari masa lalu kebesarannya dan menyatakan feminisme sebagai projek pembebasan yang inklusif, dengan perempuan Muslim di antara perubahan berharga yang ingin mencakup dan membebaskan.

Beberapa fitur teka-teki yang kurang jelas dalam tulisan Badran telah menjadi jelas bagi melalui perdebatannya dengan Barlas. Penekanan Badran pada feminisme Islam mendorong perlawanan dan kritikan Barlas, pada gilirannya, telah memberikan kelegaan pada saya sendiri yang cemas tentang hegemoni feminisme, yang bahkan terus mendorong

saya ke arah feminisme kritis. Memperhatikan kritik antikolonial terhadap feminisme Islam berarti menggantikan transparansi antara paradigma intelektual Barat dan non-Barat dengan transparansi berjarak yang menegaskan keterikatan dan koneksi historis antara Islam dan feminisme.

Jika konvergensi Islam dan feminisme ingin menjadi tembus pandang seperti itu, maka kita harus sadar akan berbagai bentuk konvergensi ini dan terbuka untuk melakukan berbagai cara perjuangan kesetaraan yang diinginkan. Untuk mengklaim konvergensi tunggal yang penting menghalangi konvergensi lain dan cara-cara lain untuk menjadi Muslim dan feminis. Sementara feminisme Islami harus secara tidak terelakkan menempatkan feminisme Islam dalam paradigma intelektual Barat, feminisme Islam yang diterima begitu saja memungkinkan feminisme ditempatkan dalam sejarah dialektik alternatif; Feminisme ini mungkin memperdebatkan tentang kesadaran gender Muslim historis atau masa lalu Muslim androsentris. Melawan silaunya masa pencerahan dan hubungan feminisme dengan sejarah pemikiran Barat, kemungkinan-kemungkinan yang terakhir jauh lebih sulit untuk dilihat. Akan tetapi, melihat potensi mereka dan memperhatikan kehadiran mereka meski kabur, adalah awal dari keterbukaan.

Saya berharap dapat menggambarkan bahwa feminisme Islam adalah salah satu produk negosiasi antara feminisme dan Islam sebagai dua tradisi intelektual. Saya berharap untuk lebih lanjut menunjukkan bahwa pemikiran lain dari konvergensi ini yang tidak berusaha mengikis perbedaan tetapi mempertahankan jarak kedua tradisi itu mungkin dapat lebih produktif.

Sama berharganya dengan kosa kata feminisme untuk memfasilitasi diskusi tentang kesetaraan jenis kelamin, feminisme dapat saja tidak memadai untuk menjelaskan pemikiran ini. Ada cara lain untuk mengimajinasikan terbentuknya konvergensi yang mengenali keunikan tantangan pemahaman feminis tentang Islam dan memperluas kemungkinannya. Feminisme dan konvergensi Islam dengan feminisme memiliki potensi untuk menjadi lebih dari sekadar variasi satu dengan yang lain — ada kemungkinan mengenali cara, aplikasi metode feminis yang berbeda, dan kemungkinan mempertahankan perbedaan-perbedaan ini. Alternatif ini dapat membuktikan adanya nilai perbedaan dan membiarkannya tetap berlangsung.

Akhirnya, kita mungkin dibimbing oleh kebijaksanaan orang-orang yang mengakui nilai perbedaan jauh sebelum kita tahu caranya. Audre

Lorde menjelaskan bahwa bukan perbedaan-perbedaan kita yang memecah belah kita, melainkan, "ketidakmampuan kita untuk mengenali, menerima, dan merayakan perbedaan-perbedaan itu."[57]

Menganjurkan toleransi semata bagi perbedaan antara perempuan adalah bentuk reformisme terburuk. Ini adalah penolakan total dari fungsi kreatif perbedaan dalam hidup kita. Perbedaan tidak hanya ditoleransi, tetapi dipandang sebagai polaritas yang diperlukan ketika kreativitas kita dapat berkilau seperti dialektika. Hanya kemudian kebutuhan saling ketergantungan menjadi tidak mengancam. Hanya dalam interdependensi kekuatan yang berbeda, diakui dan setara, kekuatan dapat untuk mencari cara baru. Kegagalan kaum feminis akademis untuk mengenali perbedaan sebagai kekuatan penting adalah kegagalan untuk

---

[57] Audre Lorde, *Our Dead behind Us* (Alexandria, VA: Chadwyck-Healey, Inc., 1998) berada di dunia membangkitkan keberanian dan rezeki untu bertindak di mana tidak ada penghargaan. . . . Kegagalan kaum feminis akademis untuk mengenali perbedaan sebagai kekuatan penting adalah kegagalan untuk menjangkau melampaui pelajaran patriarkal pertama di dunia kita, memecah belah dan menaklukkan harus menjadi jelas dan berdaya.

[58] Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984).

menjangkau melampaui pelajaran patriarkal pertama. Di dunia kita, memecah belah dan menaklukkan harus menjadi jelas dan berdaya.

ISLAM, PEREMPUAN, DAN KEKERASAN

Anna King

Islam merupakan agama yang memiliki sangat banyak dimensi yang telah mengilhami peradaban besar dan hari ini menawarkan banyak kenyamanan pada pria, perempuan, dan pedoman etis. Dalam tulisan ini saya memikirkan bahwa di antara tensi penerimaan Qur'an sebagai firman tuhan yang sempurna, kekal, dan dinamis yang terkulturasi nyaris seperempat dari populasi dunia yang menghasilkan perspektif yang saling bertentangan antara peran dan hak perempuan. Al-Qur'an memberikan pria dan perempuan keseimbangan spiritual, tetapi ada ayat-ayat dalam Al-Qur'an

yang membuat beberapa feminis kesulitan untuk berekonsiliasi dengan hak-hak perempuan modern. Sebagian besar feminis Islam membuat perbedaan yang jelas antara praktik budaya (apa yang sebenarnya terjadi pada perempuan perwujudan perempuan) dan firman Tuhan yang murni.[1] Ada perbedaan besar dalam status perempuan di dalam dan di antara negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Di beberapa negara, ilegal bagi perempuan untuk mengendarai mobil, atau bergerak bebas di luar rumah, di negara lain perempuan telah menjadi kepala negara. Keputusan untuk mengenakan jilbab, seringkali merupakan tanda pemberdayaan hak di Eropa, merupakan bagian dari kewajiban bagi umat islam. Suara-suara yang mewakili kaum eksklusif, pemahaman literalis Islam tentang Islam yang telah memasuki arus utama kehidupan muslim sebagian karena wahhabisme memaksakan pandangan sempit, tentang sektarian

---

[1] Esai ini didedikasikan untuk perempuan yang pernah mengalami pemerkosaan dan kekerasan atau pelecehan psikologis, untuk menemukan keberanian untuk mencari ganti rugi atas pelecehan dan penyerangan melalui sistem peradilan pidana di Pakistan dan Inggris. Beberapa feminis Islam terlibat dengan Al-Qur'an secara kritis; tujuan mereka adalah mendekonstruksi interpretasi patriarki yang telah mendominasi secara historis dan untuk kembali ke kebebasan periode awal.

Islam, dan pemerintah Saudi dengan kekayaan minyaknya yang besar mempropagandakan bentuk puritan Islam di seluruh penjuru dunia. Beberapa tradisionalis maulanais dan maulvis prihatin atas semua kerendahan hati perempuan dan menegakkan kebiasaan yang memperbaiki, memurnikan dan melindungi kesucian mereka. Mereka, seperti beberapa feminis Islam, memposisikan hak-hak dan peran Islam untuk perempuan sehubungan dengan 'liyan' yang ter-eksotik dan ter-erotis - dalam hal ini peradaban barat, imperialisme barat, dan kebangkitan feminisme barat. 'Barat' datang sebagai penafsir tradisional seperti jahilya kontemporer. Ada juga banyak cendekiawan Muslim progresif yang berupaya mengartikulasikan pandangan Islam yang akurat secara historis, tidak ideal, yang sekarang ditantang, sekarang menantang, dengan penekanan tanpa kompromi pada keadilan sosial, kesetaraan, dan pluralisme. [2]

Esai ini berargumen bahwa pertempuran postkolonial yang sedang berlangsung melawan 'imperialisme' Barat menuntut kesederhanaan epistemologis. Namun demikian, perempuan

[2] Safi, Omid, 2008 'Teaching Islam through and after September 11: towards a progressive Muslim agenda', in Bryan Rennie and Philip L. Tite (eds.), Religion, Terror and Violence: Religious Studies Perspectives (New York and London: Routledge), hal. 215

berjuang untuk hak asasi manusia dan kebebasan di beberapa bagian dunia Islam maupun negara islam, otoritas agama (ulama) dan keluarga patriarkal memikul hak pengawasan hukum dan moral. Dalam mempertimbangkan sifat kekerasan terhadap perempuan Muslim di Pakistan dan Inggris, saya berharap untuk mengakiusisi bahwa tuduhan orientalisme seharusnya tidak menghalangi kita untuk mengakui keberanian para aktivis perempuan yang berisiko dipenjara dan perjuangan perempuan korban perkosaan dan kekerasan dalam rumah tangga untuk mengatasi perasaan malu dan tidak hormat. Saya berpendapat bahwa ruang privat dan publik harus dibuat aman untuk semua perempuan muslim, dan bukan hanya professional elite. Hal ini hanya dapat terwujud dengan pengakuan penuh atas hak-hak perempuan yang terkandung dalam hukum dan semua aspek kehidupan publik.

Setelah tragedi 9/11 Islam seketika mendunia, dan hampir setiap hari, hal ini menjadi dialog studi yang sangat penting bagi para politisi dan masyarakat. Sejak itu kaum Islamis ditantang untuk menjangkau dan berdebat dengan segala jenis orang — sering kali dan tidak jauh dari terorisme dan jihad. Pada saat yang sama pengalaman-pengalaman perempuan muslim telah menjadi pengaruh,

bahkan pada saat-saat tertentu mendominasi perdebatan moral tentang Islam. Karena muslim menguasai hampir seperempat dari penduduk dunia, dan perempuan muslim menjadi kelompok besar dan beragam yang termasuk dalam budaya yang sangat kompleks dan beragam, maka terlalu mudah bagi para sarjana untuk mundur/kembali ke bentuk pertahanan esensialisme. Gagasan Islam sebagai meta-budaya mengaburkan kenyataan, seperti yang dicatat Al-Azmeh, ada banyak jenis orang 'Islam' yang dilihat dari kondisi yang menopangnya – banyak hal yang mempengaruhi 'budaya Islam' seperti letak geografis yang berbeda, kondisi sosial, ukuran kekayaan dan tingkat pendidikan yang dapat menghasilkan.[3] Namun, literatur yang luas dan terus berkembang tentang 'perempuan dalam Islam' merupakan bukti tidak hanya dari spektrum interpretasi yang luas, tetapi juga dari pengamatan yang lebih menyakitkan dari tempat kekerasan dalam agama dan khususnya kekerasan terhadap perempuan.[4]

---

[3] Al-Azmeh, A, 1993, *Islams and Modernities*, (London and New York: Verso), hal. 6-8

[4] Pada tahun 2006, subjek simposium pada Konferensi Perserikatan Bangsa-Bangsa adalah tentang Status Perempuan 'Apakah masyarakat Islam lebih rentan melakukan kekerasan terhadap perempuan daripada masyarakat lain?' Acara ini dilaporkan sebagian merupakan kritik tumpul atas

Islam dan feminisme muslim dapat dianggap sebagai bentuk jihad melawan ketidakadilan sosial. Saat ini perempuan telah muncul sebagai kekuatan politik di negara-negara Islam di Timur Tengah dan di tempat lain; gerakan feminisme telah menjadi salah satu gerakan sosial paling ampuh di zaman modern yang terus menyuarakan keadilan, demokrasi dan kesetaraan. Salah satu cara terpenting dalam perjuangan ini diartikulasikan melalui web di seluruh dunia.

Ketika saya diminta untuk menulis esai ini saya ragu-ragu. Setelah melepaskan rantai imperialisme kolonial, perempuan dunia Arab / Islam semakin resisten terhadap imperialisme budaya barat, bahkan dalam bentuk feminisme-nya. Selain itu, peran perempuan dan hak-hak agamanya dalam Islam adalah masalah yang sangat berlawanan dan tidak pasti.[5] Sebuah kesengajaan dalam memfokuskan

---

kegagalan masyarakat Islam dalam memperlakukan perempuan, dan sebagian perempuan islam telah merayakan kemajuan dramatis yang telah mereka capai

[5] Cush berpendapat bahwa penting untuk menghindari penilaian prematur, terhadap pendekatan yang ia gambarkan sebagai *'epistemological humility'* (Cush 1999: 386; Cush 2005: 92). Tetapi dia juga mencatat bahwa sebagaimana ditunjukkan oleh para feminis dan pemikir liberal lainnya, objektivitas total adalah mitos dan tidak bermoral untuk berkolusi dengan ketidakadilan.

topik pada pengucilan dan pembatasan perempuan dalam Islam yang beresiko mempertahankan dan memperkuat stereotip perempuan sebagai korban yang dibungkam. Saya juga prihatin dengan kebijaksanaan yang menekankan pelanggaran HAM terhadap rezim Islam yang pada saat itu banyak pemimpin Muslim berpendapat bahwa pertanggung jawaban utama untuk kekerasan terhadap perempuan Muslim terletak pada politik dan neo-imperialisme Barat. Dan sebagaimana penulisan yang Hughes[6] lakukan, pengetahuan Islam tidak hanya sekedar tentang kumpulan fakta-fakta sederhana; sudut pandang penafsiran yang digunakan untuk mempelajari Islam selalu terjebak pada kekuatan yang lebih besar darinya (mis., Orientalism, 9/11, the fight against terrorism, the creation of a liberal Islam).

Ada juga kesulitan mencapai keseimbangan. Yaitu pada kaum ummah dunia yang progresif dan modernis yang tujuannya adalah untuk memelihara pandangan Islam yang adil dan setara secara sosial. Ada juga tradisionalis yang secara sosial sangat konservatif dan memandang bahwa gerakan perempuan sebagai kontaminasi barat yang bertujuan untuk menghancurkan Islam

[6] Hughes, Aaron T. 2008 *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline* (London: Equinox), hal. 2

dari dalam. Keberhasilan revitalisasi modern Islam juga berutang banyak pada dua organisasi Muslim yang menekankan pentingnya perempuan mempertahankan nilai-nilai Islam: The Muslim Brotherhood, yang didirikan di Mesir oleh Hassan al-Banna pada tahun 1928 dan The Islamic Society, yang diselenggarakan di Pakistan oleh Mawlana Abu al -A'la al-Mawdudi pada tahun 1941. Mawdudi[7] yang secara khusus berfokus pada kelemahan perempuan dan kebutuhan akan otoritas dan pengawasan laki-laki, dan dia memengaruhi banyak orang, dengan nama perlindungan, menghormati dan menjadi ibu suci untuk menghormati status perempuan muslim.[8] Occidentalisme yang defensif membuat banyak maulvis dan maulanas meratapi kejahatan yang terjadi di Eropa dan Amerika karena desegregasi jenis kelamin, dan ketidakacuhan dan ketidaksopanan budaya Barat kontemporer.[9] Oleh

---

[7] McDonough, Sheila, 2002 'Muslim Women in India', in Arvind Sharma (ed.), *Women in Indian Religions* (Delhi: Oxford University Press), hal. 176.

[8] Doi menulis bahwa dalam budaya Barat 'perempuan tidak lebih dianggap dari mainan, dan ketidakberdayaan dan ketidaksopanannya dihargai sebagai seni '. Pembicaraan Barat tentang pembebasan atau emansipasi perempuan sebenarnya adalah bentuk penyamaran terhadap tubuhnya, perampasan kehormatannya, dan degradasi jiwanya! '(1989: 10).

[9] Demikian Maulana Mufti Ahmed E. Bemat (1987)

karena itu mereka memposisikan hak-hak Islam dan perempuan dalam oposisi terhadap 'liyan' yang tereksotik dan di-erotisasi — di peradaban barat, imperialisme barat, dan kebangkitan feminisme barat. Gerakan feminisme dan hak-hak gay dianggap sebagai ancaman bagi keluarga dan secara tidak langsung mengarah ke individualisme barat. Profesor Abdur Rahman I. Doi, Direktur, Pusat Agama Islam Studi Hukum, Universitas Ahmadu Bello, Zaira, Nigeria menawarkan sudut pandang Islam tradisional:

> Pemindahan dari cinta dan kasih ke patah hati , istri-istri yang diabaikan, anak-anak yang ditinggalkan, perempuan simpanan dan gadis jalanan adalah ciri umum kehidupan barat. Perempuan barat adalah makhluk yang paling tidak bahagia di bumi dan posisi mereka dalam masyarakat telah menciptakan masalah sosial, psikologis dan moral

---

mengutip hadits berikut: Hazrat Abdullah ibn Mas'ood dari Nabi Suci (saw) Bahwa ia berkata: 'Seorang perempuan adalah hal yang tersembunyi. Ketika dia keluar dari rumahnya, Setan mulai menatapnya '(Tirmizi: 1987: 60). Hazrat Jabir berkata bahwa Nabi Suci (saw!) Mengatakan "seorang perempuan datang dalam bentuk dan samaran Setan dan pergi dalam penyamaran ini" (1987: 60). Hazrat Osayd (Abph.!) berkata bahwa suatu ketika, ketika berjalan, pria dan perempuan berbaur dalam perjalanan, Nabi Suci (saw) meminta perempuan untuk berada di belakang dan berjalan di satu sisi jalan '(1987: 72).

> yang tak terhitung banyaknya yang mereka hadapi dengan putus asa dan berusaha untuk pecahkan atau paling tidak untuk diatasi, tetapi semuanya sia-sia. Berbanding terbalik dengan latar belakang inilah kita harus memandang konsepsi Islam yang mulia dan alami tentang kesetaraan perempuan terhadap laki-laki dalam kehendak bebasnya, sifatnya, tanggung jawab spiritualnya, dan kemampuannya mengangkat dirinya sendiri ke bidang kebajikan, kesadaran terhadap eksistensi Allah (taqwa) dan kehormatan, sebagai ditekankan dalam banyak ayat Al-Qur'an, serta banyak hadis Nabi.[10]

Dalam penelitian esai ini, saya mulai mempertimbangkan apakah akademisi barat atas nama postmodernitas, multikulturalisme, dan sensitivitas budaya telah menjadi toleran terhadap yang tidak bisa ditoleransi. Ketika gerakan fundamentalis menjadi kuat, perempuan (terutama perempuan miskin) dan kelompok minoritaslah yang paling menderita karenanya.

Perlakuan terhadap perempuan yang dilakukan oleh rezim-rezim fundamentalis di Afghanistan, Sudan, Aljazair, Pakistan dan Iran dikenal represif, tapi ada sedikit kemarahan dari literatur akademis

---

[10] Doi, 'Abdur Rahman I, 1994, *Woman in Shari'ah (Islamic Law)*, (London: Ta-Ha Publishers Ltd., 2nd edn), hal. 185

Barat.[11] Perempuan yang menentang interpretasi literal Al-Qur'an, menentang konservatisme Islam atau mendukung pemisahan agama dan negara sering kali menghadapi kemarahan, kebencian, dan ancaman kematian. Di antara kaum perempuan penggerak ada seorang yang bernama Irshad Manji, seorang penulis Muslim, feminis, aktivis dan lesbian yang mengakar di Kanada, yang memprotes kedudukan ideologi pikiran Muslim oleh para mullah, imam dan pemimpin sipil, dan Taslima Nasrin, seorang penulis Bangladesh, yang telah berjuang melawan agama penganiayaan, fundamentalisme, genosida dan komunalisme. Sementara Manji menawarkan visi mudah tentang Amerika Serikat dan sekutunya dapat membantu umat Islam melakukan reformasi yang memberdayakan perempuan Muslim, Nasrin berpendapat dengan tegas bahwa tidak mungkin menjadi seorang feminis dan seorang Muslim secara bersamaan, 'agama dibuat untuk pria, untuk kesenangan mereka sendiri.[12]

Banyak perempuan yang menjadi sasaran para

---

[11] Moghissi, Haideh, 1999, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, (Pakistan: Oxford University Press), hal. 7

[12] Nasrin, Taslima, 2002, *'Irshad's interview with Taslima Nasrin'*. http://www.muslim-refusenik.com/news/Taslima_Interview.html: 1-6. diakses 22.07.2008.

minoritas kaum Muslim ekstremis; sebagian kecil di antaranya telah mencapai pengakuan dunia. Yaitu Ayaan Hirsi Ali, mantan politikus Belanda kelahiran Somalia, yang sangat mengkritik sikap Islam terhadap perempuan dan meluasnya praktik mutilasi alat kelamin perempuan di Muslim Afrika Utara. Dia menjadi perhatian dunia pada tahun 2004 ketika membuat sebuah film kontroversial tentang kekerasan terhadap perempuan Muslim, Submission, setelah kolaboratornya, pembuat film Theo van Gogh, dibunuh oleh seorang Islamis radikal. Amina Wadud, seorang mualaf Afrika-Amerika yang beragama Islam dan Profesor Studi Islam di Virginia Commonwealth University, membuat geram kaum Muslim tradisional dengan memimpin jemaah campuran pria dan perempuan pada salat Jumat di New York. Mukhtar Mai, seorang perempuan desa Pakistan diperkosa secara brutal oleh beberapa orang secara bergiliran pada tahun 2002. Suatu tindakan keberanian yang belum pernah terjadi sebelumnya, dia membawa para penyerangnya ke pengadilan dan kemudian berkampanye melawan pelecehan perempuan di masyarakat konservatif yang sangat didominasi oleh pria di pedesaan Pakistan. Shirin Ebadi, seorang pengacara dan aktivis hak asasi manusia yang menjadi pemenang Hadiah Nobel Perdamaian

pertama Iran. Kampanye terang-terangannya untuk menyuarakan demokrasi dan hak-hak yang lebih besar bagi perempuan dan anak-anak Iran sering kali membawanya pada konflik dengan ulama konservatif. Dr Wafa Sultan muncul di Al-Jazeera, jaringan televisi Arab, di hadapan seorang ulama Muslim, Dr. Ibrahim Al-Khouly pada 21 Februari 2006. MEMRI memperkirakan bahwa video tersebut telah ditonton setidaknya satu juta kali, dan klip dari wawancara tersebut menyebar melalui internet seperti api liar:

> Bentrokan yang kita saksikan di seluruh dunia bukanlah bentrokan agama, atau bentrokan peradaban … Ini adalah bentrokan antara peradaban dan keterbelakangan, antara yang beradab dan yang primitif, antara kebiadaban dan rasionalitas. Ini adalah bentrokan antara hak asasi manusia di satu sisi dan pelanggaran hak-hak ini di sisi lain, antara mereka yang memperlakukan perempuan seperti binatang buas dan mereka yang memperlakukan mereka seperti manusia.[13]

Ancaman kematian terhadap semua perempuan ini merupakan hal lumrah bagi mereka. Irshad

[13] Baca Selengkapnya di (http://www.memritv.org/clip/en /1050.htm).

Manji harus memasang jendela anti peluru di rumahnya. Tiga surat perintah kematian (fatwa) telah dikeluarkan terhadap Taslima Nasrin yang kemudian dipaksa ke pengasingan. Ayaan Hirsi Ali, seperti Shirin Ebadi, selalu bepergian dengan pengawal. Pada 8 April 2007, New York Times melaporkan bahwa Mukhtar Mai hidup dalam ketakutan dari pemerintah Pakistan dan penguasa feodal setempat. Keluarga Dr Wafa Sultan hidup dengan ancaman secara terus menerus.

Perempuan Muslim: Ditindas atau Diberdayakan?

Carl Ernst menulis:

> Saya masih heran mengapa orang-orang cerdas percaya bahwa semua Muslim itu kejam atau bahwa semua perempuan Muslim itu tertindas, padahal mereka tidak akan pernah berpikir untuk menghina stereotip kelompok-kelompok yang jauh lebih kecil seperti Yahudi atau kulit hitam. Citra negatif Muslim ini sangat luar biasa, meskipun mereka tidak berakar pada pengalaman pribadi atau studi yang sebenarnya, tetapi mereka menerima penghinaan setiap harinya dari media berita dan budaya populer.[14]

---

[14] Ruqaiyyah Waris Maqsood, seorang revert Inggris

Fetzer dan Soper mengamati banyak sudut pandang feminis Barat, bahwa budaya Islam memang menindas perempuan (Fetzer dan Soper 2008: 168-69). Feminis semacam itu mengklaim bahwa ayat-ayat Al Qur'an mengajarkan inferioritas terhadap perempuan, bahwa hukum Islam tentang pewarisan, perkawinan dan perceraian lebih memihak pada laki-laki daripada perempuan, praktik di beberapa negara Muslim menindas perempuan, dan tekanan maupun asumsi patriarkal memaksa perempuan Muslim di negara barat mengemban peran gender tradisional. Feminis Prancis, Elizabeth Altschull, misalnya, percaya bahwa semua agama memiliki aspek yang menindas terhadap

---

(2008: 1-4) dengan santai menerima bahwa banyak Muslim (pria dan perempuan) menganggap perlakuan rezim Taliban terhadap perempuan Muslim di Afghanistan sebagai karikatur Islam yang tidak masuk akal, melihat mutilasi alat kelamin perempuan sebagai kengerian yang tak terbayangkan dan menemukan pernikahan paksa sebagai suatu laknat. Dia menerima bahwa seorang perempuan yang dilarang mengendarai mobil di Riyadh dengan mudahnya akan mengambil kemudi ketika di luar negeri, yakin bahwa hukum aneh negaranya tidak ada hubungannya dengan Islam. (Baca juga. Ernst, Carl W, 2003, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press), hal. xvii)

perempuan, akan tetapi 'tidak ada [kecuali Islam] yang sejauh ini, sistematis, atau eksplisit membahas tentang status inferior perempuan, [a status] yang dikehendaki dan diciptakan oleh Allah[15]. Di sisi lain, banyak perempuan Muslim yang bersikukuh bahwa Al-Quran tidak hanya mengajarkan kesetaraan spiritual laki-laki dan perempuan, Al-Quran juga menawarkan perempuan lebih banyak hak daripada agama lain, atau tidak hanya hal-hal yang bersifat patriarkal.

Kenyataannya jauh lebih kompleks daripada debat yang terpolarisasi ini — persepsi tentang hak-hak perempuan dalam Islam terus berubah dan ditantang. Banyak perempuan di negara-negara

---

[15] Masalah kesetaraan gender dalam Islam sudah memasuki dunia pendidikan di negara-negara Eropa dan menjadi perdebatan jangka panjang lebih daripada kurikulum, sekolah agama, sekolah seks tunggal, pendidikan seks dan pengajaran agama. (Baca juga. Fetzer, Jeol S., and J. Christopher Soper 2008 'The roots of public attitudes toward state accommodation of European Muslims' religious practices before and after September 11', in Bryan Rennie and Philip L. Tite (eds.), *Religion, Terror and Violence: Religious Studies Perspectives* (New York and London: Routledge), pp. 69-168; Altschull, Elizabeth, 1995, *Le Voile contre l'école* (Paris: Éditions du Seuil), hal. 200)

seperti Iran dan Pakistan berusaha menunjukkan kepada dunia bahwa masih mungkin untuk menjadi Muslim dan percaya pada hak-hak kesetaraan gender. Perempuan Muslim biasa jarang mempraktikkan jenis Islam yang dipromosikan oleh gerakan Islam, masjid, sekolah, dan kursus Alquran, sementara itu semakin banyak perempuan 'liberal' Inggris dan Amerika yang kembali (berpindah) kepada umat islam yang sering mengatakan bahwa yang mereka lakukan itu justru karena mereka memberikan hak-hak perempuan dan kurang toleransi terhadap komersialisasi seks dan objektifikasi seksual perempuan.

Politik Jilbab: 'Saya menutupi kepala saya, bukan otak saya' (Hayrunisa Gil)

Janice Turner, seorang jurnalis Inggris menulis di The Times baru-baru ini:

> kepala adalah tempat otak kita, wajah kita, kepribadian kita. Untuk melindunginya di muka umum, sublimasi, suatu kebutuhan untuk disembunyikan, diabaikan, tunduk kepada otoritas laki-laki di bawah kedok kepatuhan agama. Sebagaimana perempuan-perempuan tercakup di dalam

> negara Muslim mana pun, itu merupakan indeks yang dapat diandalkan dari penindasan mereka. [16]

Di barat, Turner menyatakan bahwa, dia merindukan jawaban afirmatif untuk pertanyaan, "Bisakah sebuah negara Islam menjadi demokratis secara penuh?" Dia berpendapat bahwa demokrasi sejati hanya dapat datang ketika perempuan sepenuhnya terlibat dalam proses politik. Pada bagian ini saya mengeksplorasi konstruksi sosial jilbab sebagai lensa yang berguna untuk menjelajahi jalinan politik, agama dan gender pada abad ke-21. [17] Banyak negara di dunia, dimana perempuan yang mengenakan jilbab, niqab, atau burkha menjalani kehidupan sehari-hari yang biasa-biasa saja. Di tempat lain mengenakan pakaian Islam telah menjadi batu ujian etis dan politik, dan simbol

---

[16] El Saadawi berpendapat bahwa perempuan Arab dan Muslim tahu bahwa identitas asli mereka didasarkan pada penyingkapan pikiran dan bukan pada kerudung di kepala mereka. Jilbab perempuan adalah sisi lain dari koin ketelanjangan atau memajang tubuh. Keduanya menganggap perempuan sebagai objek seks. Baca Turner, Janice, 2008, *Islam and the great cover-up*. The Times, Friday 18 July, *times2*, hal. 4

[17] Turner bertanya, 'Siapa yang memiliki kendali atas tubuh mereka? Para imam, negara bagian, atau perempuan? "

dari politik islam.[18] Metcalf menulis bahwa kontrol terhadap perilaku perempuan dan pembatasan pakaian perempuan telah menjadi simbol publik yang penting dari masyarakat Islam.[19] Namun, banyak perempuan muda Muslim di Barat dan di tempat lain memilih untuk berjilbab, mengklaim bahwa jilbab bukan lagi tanda penindasan di tangan laki-laki, tetapi simbol identitas budaya. Fadwa El Guindi[20] mengamati bahwa pemakaian jilbab secara sukarela sejak pertengahan tahun tujuh puluhan merupakan tentang pembebasan

[18] Jilbab adalah syal yang menutupi rambut dan leher. Niqab melibatkan menutupi tubuh seluruhnya - mengenakan sarung tangan dan kerudung di wajah sehingga hanya area di sekitar mata yang terbuka. Burka adalah bentuk kerudung yang paling tersembunyi. Ini mencakup tidak hanya seluruh tubuh tetapi wajah juga, hanya menyisakan cakupan pandang bagi perempuan untuk melihat.

[19] Whalley (1993) menggambarkan pilihan gaya berpakaian yang tersedia untuk perempuan urban yang berpendidikan saat mereka berusaha mengelola citra publik tentang diri mereka sebagai modern dan bermoral. Baca Metcalf, Barbara. D., 2007, *'Islam in Contemporary Southeast Asia: History, Community, Morality'*, dalam Andrew Rippin (ed.), *Defining Islam: A Reader* (London: Equinox), hal. 143

[20] El Guindi, Fadwa, 1999, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance* (Oxford: Berg), hal. 184

diri dari identitas impor, perilaku konsumeris, dan penolakan terhadap dominasi Barat.

Tidak semua perempuan Muslim setuju. Pakaian perempuan Islam juga dapat dilihat sebagai tanda Islamisme menyebar secara perlahan dan ancaman potensial untuk menghormati demokrasi, nilai-nilai egaliter dan secara historis memenangkan kebebasan. Pada Juli 2008, seorang perempuan Muslim anggota pemerintah Prancis menyerang pakaian Islami dari ujung ke ujung sebagai "penjara/memenjarai". Fadel Amara, Menteri Urusan Perkotaan, dan seorang juru kampanye hak-hak perempuan yang sudah lama, dilaporkan mengatakan, "Burka adalah penjara, sebuah jaket ketat (pembatasan). Itu bukan agama. Ini adalah lambang dari proyek politik totaliter untuk ketidaksetaraan seksual '(Bremner 2008: 36). Mengikuti keputusan Dewan Negara Prancis yang menolak pengajuan kewarganegaraan seorang perempuan Maroko yang mengenakan niqab. Ini hanya kejadian terbaru dalam perjuangan Prancis untuk menyeimbangkan prinsip laïcité dengan praktik keagamaan komunitas Muslim terbesar di Eropa. Sementara itu perang jilbab di Turki 'begitu serius dan mengakar sehingga telah membawa jutaan orang marah dan turun ke jalan'. Times berkomentar bahwa 'Jilbab telah menjadi

simbol paling kuat dari pertempuran jiwa untuk sebuah negara yang akan menyaring tempat di Eropa dan dunia Islam '(The Times 18 Juli 2008, hal. 2). Delapan puluh lima tahun setelah Ataturk melarang fezz sama seperti halnya pelarangan kerudung, jilbab kembali, dan dikenakan mungkin oleh 60% perempuan. Hayrunisa Gul, istri Presiden Abdullah Gul, mengenakan jilbab sebagaimana mestinya, yang bagi perusahaan sekuler Turki, melambangkan ancaman terhadap sekularisme terhadap Ataturk yang ketat dan menimbulkan kekhawatiran akan agenda radikal Islam.[21] Dan seperti yang ditunjukkan Moghissi,

[21] Para kritikus cemas bahwa pakaian Islami mungkin secara tidak kasat mata menjadi masalah harapan ketimbang masalah pilihan; bahwa harapan ini dapat menyebabkan pemisahan jenis kelamin dan pada akhirnya pemisahan tersebut dapat dikabulkan oleh legislatif dan birokrasi yang dikemas dengan pendukung AKP. The Times berkomentar: "Karena yang dipertaruhkan di sini tidak lain adalah penghormatan terhadap demokrasi, untuk orang-orang beragama dan untuk orang-orang yang menghargai hak untuk hidup, dan yang hidup tanpa iman" (The Times, 18 Juli, h. 2). The Times juga melaporkan bahwa para lais garis keras seperti Dr Aysel Eksi, seorang psikiater di Rumah Sakit Internasional Istanbul, melihat jilbab Ny Gul sebagai bendera awal untuk revolusi Islam. Dia menghitung dengan jari-jarinya negara-negara yang telah jatuh ke fundamentalisme dalam hidupnya: Aljazair, Maroko,

perdebatan tentang jilbab di Barat mengenai perannya dalam 'memberdayakan' perempuan Muslim dengan memberi mereka ruang terlindung, telah mengabaikan fakta bahwa di bawah beberapa pemerintahan Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara, perempuan yang dianiaya , dipenjara dan dicambuk karena ketidakpatuhan mereka dengan jilbab, menemukan kode berpakaian apa pun selain diberdayakan. Di Pakistan baru-baru ini

---

Indonesia, Tunisia, Pakistan, Iran. 'Kami khawatir dengan Pemerintah ini', 'Presiden memiliki latar belakang agama yang sangat religius. Orang-orang ini tidak melihat perempuan sebagai manusia yang setara. Inilah penyebab mereka berjuang untuk jilbab. Mereka hanya ingin menyembunyikan perempuan dari pandangan pria. Ini akan diikuti oleh segregasi. Dan ini berarti dokter pria tidak diperbolehkan memeriksa pasien perempuan dan begitu pun sebaliknya '. baca Fletcher, Martin, and Suna Erdem, 2007, *'Is this just a headscarf—or really a threat to democracy?'* The Times, Friday 1 June, hal. 41

Ini adalah perubahan nyata dalam islam bahwa — bentuk perempuan yang berjilbab ini dapat mengubah iklim politik, bukan dengan kekerasan, tetapi dengan jumlah yang banyak. Tiga puluh tahun yang lalu, satu-satunya jilbab di Istanbul dikenakan oleh pembantu rumah tangga atau penduduk desa yang berkunjung. Namun dalam beberapa tahun terakhir, kelas menengah yang taat dan aspirasional telah meningkat, menyebar ke kota-kota. Sebagai suara politiknya, AKP, telah mendapatkan kekuasaan, sehingga mereka telah mendapatkan kepercayaan '(Turner 2008: 6).

seorang menteri pemerintah dan aktivis perempuan ditembak mati oleh seorang ekstremis Islam karena menolak untuk mengenakan kerudung.

Konstrusi Perempuan Muslim: Respon dari Barat Pasca-Said

Hubungan yang kuat antara kekuasaan dan ilmu pengetahuan dalam wacana representasi berhutang banyak pada Orientalisme ideologis Edward Said. Said menafsirkan penindasan yang dibangun terhadap perempuan Muslim sebagai pusat bagi Orientalisasi Timur, dengan alasan bahwa studi tentang Timur bukan hanya mempelajari tentang siapa yang salah tetapi juga cara berpikir dan akhirnya membangun Diri dan Lainnya. Dalam iklim yang sangat mencemaskan, pasca-Said inilah studi akademik kontemporer tentang Islam dan Muslim berupaya menentang tuduhan rasisme. Baik pendukung Edward Said maupun para pengritiknya mengakui pengaruh mendalam dan transformatif yang ditercatat dalam bukunya yang membahas Orientalisme. Ini memiliki efek radikal pada studi akademik kontemporer tentang Islam dan Muslim, sebuah disiplin yang sekarang sangat dipengaruhi oleh anti-Orientalisme, relativisme

postmodern, dan politik identitas. Safi, seorang sarjana Muslim progresif, menuliskan[22] bahwa ia, seperti kebanyakan cendekiawan Islam saat ini, dilatih untuk menghindari generalisasi besar, untuk menekankan keragaman historis, budaya, dan intelektual dari pengalaman Islam, dan untuk melampaui apologetika, khususnya dalam menangani masalah-masalah sulit seperti konstruksi gender. Namun, untuk keperluan esai ini, saya berpendapat bahwa karya Said mengarah pada penolakan hak atau kemampuan siapa pun untuk mewakili orang lain dan pembenaran maaf atas praktik gender yang menindas.[23] Saya akan menunjukkan bahwa tidak terlibat dengan fundamentalisme Islam membersihkan konsekuensi mereka bagi perempuan, membuat kaum feminis di dunia Islam/Arab terisolasi dalam perjuangan mereka untuk hak asasi manusia.

Buku-buku ilmiah tidak bisa menjangkau jutaan masyarakat, seperti Daily Mail, the sun dan berita televisi. Orang-orang pasca 11 September yang akrab dengan gambar-gambar perempuan 'Muslim' yang terjebak dalam perang, kekerasan dan apa yang disebut perang melawan teror.[24] Perempuan

[22] *Op.Cit.,* Safi, Omid., hal 213-17

[23] *Op.Cit.,* Moghissi, hal 37

[24] Perempuan Muslim juga terjebak dalam kekerasan

secara keseluruhan digambarkan sebagai korban kekerasan yang tidak berdaya dan tidak bersalah.

Kebingungan juga kemarahan yang disertai laporan awal tahun ini bahwa Al Qaeda telah menggunakan perempuan down syndrome sebagai pembom bunuh diri.[25] Namun sejak Januari 2008,

---

yang dipicu oleh munculnya sentimen nasionalis sayap kanan di India. Salah satu kisah paling mengerikan di tahun 2002 adalah tentang perempuan Muslim di Gujarat yang diperkosa oleh umat Hindu sebagai pembalasan atas pembakaran gerbong kereta. Perempuan Muslim menjadi sasaran 'kekerasan seksual yang tidak manusiawi dan biadab' selama kerusuhan komunal di negara bagian Gujarat, India barat. Narendra Modi, menteri utama Gujarat dituduh memaafkan pembantaian umat Islam oleh gerombolan umat Hindu.

[25] Di Irak salah satu berita paling mengejutkan di tahun ini adalah "*down syndrome* membunuh 70 orang. Al-Qaeda meledakkan perempuan cacat dengan remote control". Martin Fletcher (2008: 1) melaporkan dari Baghdad bahwa perdamaian rapuh di Baghdad hancur ketika bahan peledak yang diikat pada dua perempuan pengidap *down syndrome* diledakkan oleh remote control di pasar hewan peliharaan yang begitu ramai. Perempuan pertama meledakkan dirinya - atau diledakkan - di bagian penjualan burung di pasar hewan peliharaan al-Ghazl yang populer di pusat kota Baghdad setelah jam 10 pagi, menewaskan sedikitnya 46 orang, melukai banyak orang dan meninggalkan tanah yang tertutupi oleh bagian-bagian tubuh, darah dan bangkai burung yang hangus. Meskipun penggunaan perempuan dalam perang melanggar tabu religius, mereka memiliki daya tarik yang jelas bagi teroris karena mereka dapat menyembunyikan bahan peledak di bawah jubah hitam mereka - abaya - dan

telah ada 24 serangan yang melibatkan perempuan pembom bunuh diri di Irak, dan perempuan telah menjadi 'senjata sempurna' di negara di mana laki-laki tidak dapat mencari perempuan karena alasan budaya dan di mana mudah untuk menyembunyikan rompi yang penuh dengan bahan peledak di bawah jubah tradisional Islam.[26]

Sama seperti politisi dan wartawan yang berjuang untuk tidak menyamakan semua umat islam adalah teroris, mereka juga berjuang untuk tidak menampilkan gambaran Islam yang menyimpang sebagai agama tertentu, yang cenderung menindas dan memperlakukan perempuan dengan buruk.

---

biasanya lolos dari pencarian tubuh yang ketat dan biasanya yang menjadi sasaran adalah laki-laki.

[26] Haynes juga mencatat bahwa militer meyakini bahwa al-Qaeda menggunakan berbagai taktik yang sangat membingungkan untuk membuat perempuan menjadi pelaku bom bunuh diri. Beberapa perempuan adalah 'mangsa mudah' karena suami atau anak-anak mereka telah terbunuh atau ditahan oleh pasukan A.S. Yang lainnya dinikahkan oleh anggota Al-Qaeda dan kemudian dihina dan dipaksa untuk mengakhiri hidup mereka. Ada juga laporan bahwa perempuan diberitahu bahwa suami atau anak mereka akan dibunuh kecuali mereka setuju untuk menjadi pelaku bom bunuh diri. Baca Haynes, Deborah, 2008, *'Love, blackmail and rape—how al-Qaeda grooms women as "perfect weapons"'.* (The Times, Wednesday 30 July), hal 32

Para jurnalis menjadi semakin berhati-hati dalam perlakuan domestik mereka terhadap agama, meminta reaksi dari komunitas lokal dan menghindari reaksi anti-Muslim. Namun, liputan media global cenderung tidak jelas. Pada Februari 2008, perhatian internasional mengarah pada kisah Yara, seorang pengusaha perempuan Amerika berusia 37 tahun dan seorang ibu dari tiga anak yang dijebloskan ke penjara oleh polisi agama Arab Saudi ('mutaween') karena duduk bersama seorang rekan lelakinya di Starbucks di Riyadh. (Di Arab Saudi kontak publik antara pria dan perempuan yang tidak terkait dilarang keras). Yara mengklaim bahwa dia telah digeledah, diancam dan dipaksa untuk menandatangani pengakuan palsu.[27] Laporan itu kemudian di catat dalam The Times bahwa polisi agama membantah cerita ini dan menuduh Yara melanggar hukum, memakai make-up, tidak menutupi rambutnya dan berlagak mencurigakan. Verma mengamati bahwa kisah media telah memulai perdebatan sengit di dalam masyarakat Saudi di mana para reformis dan kelompok-kelompok hak asasi manusia memberikan tekanan pada pemerintah. Yara dan keluarganya terjebak dalam adu debat

[27] Verma, Sonia, 2008, '*Religious police arrest mother for sitting in Starbucks with a man*'. *The Times*, (Thursday 7 February, World), hal. 40.

ideologis antara kaum konservatif dan reformis.[28] Ada ratusan media berita yang membahas tentang insiden ini, tetapi hanya sedikit yang mencoba untuk memeriksa kebijakan diskriminatif Pemerintah Saudi terhadap perempuan, atau untuk menjelaskan kode etik moral yang ketat dan menjadikan perempuan sebagai subjek diskriminasi.

Konstruksi kolonial Eropa tentang 'perempuan Muslim' (harem, kerudung, poligami) telah mendapat kritik keras. Namun banyak cendekiawan berpendapat bahwa pandangan laki-laki yang inferior ini selalu ditayangkan dalam liputan media Barat seperti tentang penindasan perempuan: hukuman syariah, pernikahan paksa, hukuman karena perzinaan, pelecehan dan pembunuhan pasangan, pembunuhan demi kehormatan, poligami, pernikahan sepupu, pemerkosaan, pembelian perempuan lewat mahar dan perdagangan manusia.[29] Para kritikus mengklaim bahwa dalam debat publik para kritikus kontemporer seperti Martin Amis, Mark Steyn, Christopher Hutchins, dan Hugo Young, Orientalisme masih melekat pada

---

[28] Verma, Sonia, 2008, *'Starbucks mother flouted the law, say religious police'*. (The Times, Wednesday 20 February, World), hal. 39.

[29] Ada juga perdebatan sengit di pers tabloid tentang pengenalan sistem poligami yang berfaedah di inggris.

nasib perempuan Muslim sebagai alasan untuk pembenaran utamanya. Tanggapan Amis yang marah terhadap 9/11 membedakan antara Islam dan Islamisme, Islamophobia, dan Islamismophobia. Dia mengklaim bahwa 'Semua agama itu ganas; dan semua ideologi itu kekerasan '. Islam dan Islamisme Milenial adalah ideologi yang bertumpuan pada suatu agama — ilusi demi ilusi. Kecenderungan ini bukan sekedar kejam. Kekerasan adalah semua yang ada di dalamnya.[30] Amis berkomentar bahwa hubungan antara manifestasi kegagalan dan penindasan perempuan adalah sesuatu yang 'tidak dapat dilupakan'. Dia bertanya secara retoris apa yang akan terjadi jika kita menghabiskan 300 miliar dolar ... untuk meningkatkan kesadaran terhadap dunia Islam. "Efeknya akan meledak secara inheren, karena laki-laki mendominasi dalam Alquran — firman Allah yang tidak dapat dibenarkan, sebagaimana didiktekan kepada Nabi:"

> Pria memiliki kuasa atas perempuan karena Allah telah membuat pria lebih unggul dari yang lain, dan karena mereka menghabiskan kekayaan mereka untuk menafkahi mereka (perempuan). Perempuan yang baik adalah perempuan taat.

---

[30] Amis, Martin, 2006, '*The age of horrorism*', *The Observer,* (Sunday 10 September. http:// tinyurl.com/6k23vy. diakses 30.07.2008. Bagian 3-5)

> Mereka menjaga bagian mereka yang tidak terlihat karena Tuhan telah menjaga mereka. Adapun orang-orang yang kamu takuti, tegurlah mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mematuhi Anda, jangan lakukan tindakan apa pun terhadap mereka. Sesungguhnya Tuhan itu tinggi, tertinggi di antara yang tertinggi (4.34).[31]

Bahkan media liberal di Inggris cenderung berasumsi bahwa Al-Qur'an dan syariah itu sendiri menempatkan perempuan dalam posisi yang lebih rendah. Berita utama yang membuat praktik budaya jilbab, burqua, purdah, yang mewakili mereka sebagai karakteristik dari budaya Islam, dan mengidentifikasi Islam dengan bentuk-bentuk yang paling radikal terlihat eksotis.[32] Syariah telah

---

[31] Amis melepaskan hubungan Islamisme, pembalikan budaya dan rasionalisme Muslim, dan kenaifan rasionalis kaum liberal Barat. Namun, Amis mendapat serangan sengit dari kritikus sastra Marxis Terry Eagleton yang menyamakan beberapa pernyataannya tentang Muslim dengan 'ocehan para preman Partai Nasional Inggris', dan Yasmin-Alibhai Brown yang berkomentar bahwa penulisnya adalah ' binatang buas' tentang pandangannya terhadap Islam, dengan mudah membantah tuduhan bahwa semua liputan media secara inheren rasis atau Islamofobia. Ini terbagi sepanjang garis politik yang luas dan melibatkan pembaca yang sangat beragam.

[32] Brown, Daniel, 2004, *A New Introduction to Islam* (Oxford: Blackwell), hal 230

menjadi sinonim bagi banyak masyarakat Eropa sebagai kekerasan terhadap tubuh.[33] Persepsi warga negara Inggris ini terbukti dalam reaksi kemarahan terhadap pidato Rowan Williams ('Hukum Sipil dan Agama di Inggris').[34]

---

[33] Hukum Syariah ditulis berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah dan hadis Nabi. Penerapan hukum ini hanya ada di beberapa negara Muslim - Arab Saudi dan Iran - sementara di negara lain ada sistem pengadilan ganda yang sekuler dan mengunakan sudut pandang agama, yang berkaitan dengan pernikahan dan warisan dan hak asuh anak.

[34] Ceramah ini disampaikan kepada audiensi lebih dari seribu pengacara termasuk ketua hakim agung. Inti dari pidato Rowan Williams adalah seruan agar lebih banyak perhatian pada kepekaan agama dari semua jenis dalam sistem hukum di Inggris. Sensitivitas multikultural yang direkomendasikan oleh Uskup Agung dan lainnya menyarankan bahwa nilai-nilai dan kepercayaan komunitas agama harus dipertimbangkan dalam pemerintahan demokrasi. Dengan kata lain, kesetaraan di depan hukum dan penghormatan terhadap hak asasi manusia dapat mengacaukan hak-hak komunitas agama. Secara khusus, Uskup Agung tertarik pada subjek 'hati nurani agama' oleh debat baru-baru ini tentang apakah lembaga adopsi Katolik harus mengakomodasi pasangan sesama jenis. Dia mengangkat masalah syariah untuk mencegah isolasi lebih lanjut dari komunitas Muslim dan pernyataan dalam wawancara BBC tentang adopsi syariah di Inggris 'tidak dapat dihindari'. Dia tampaknya menyerukan agar unsur-unsur syariah dapat diadopsi di Inggris. Dalam wawancara Radio 4 dia berkomentar bahwa umat Islam tidak harus memilih antara 'alternatif kesetiaan budaya atau loyalitas negara'. Patut dicatat bahwa Ketua Mahkamah Agung, Lord Phillips of

Di bawah judul halaman depan, '*What a burkha*', the Sun mengklaim bahwa Williams telah 'memberikan kemenangan kepada Al-Qaeda'. The Times berkomentar bahwa setiap pembicaraan tentang syariah di Barat selalu 'memunculkan gambar-gambar pencuri yang dipotong tangan mereka, para pembunuh dipenggal kepalanya dan para perempuan yang berzinah dilempari batu sampai mati '.[35]

Banyak dari perdebatan ini yang beralih bahasa pada peranan perempuan Muslim. Ancaman yang dirasakan terhadap hak-hak dasar perempuan memicu oposisi terhadap Uskup Agung. Michael Nazir

---

Worth Matravers, hakim paling senior di Inggris, memberikan pidato di hadapan audiensi yang jumlahnya sangat besar di sebuah masjid London timur, dengan alasan bahwa tidak ada alasan mengapa prinsip-prinsip hukum syariah, atau lainnya kode agama, seharusnya tidak menjadi dasar untuk mediasi atau bentuk penyelesaian sengketa alternatif lainnya. 'Harus diakui bahwa sanksi apa pun karena kegagalan untuk mematuhi persyaratan mediasi yang disepakati akan diambil dari hukum Inggris dan Wales' (Marin 2008: 20).

[35] Banyak dewan syariah, yang kadang-kadang disebut sebagai pengadilan, yang beroperasi di kota-kota besar di Inggris. Mereka menangani perselisihan sipil, hampir semuanya tentang perkawinan, walaupun hal itu hanya bisa dilakukan di jalur hukum. Mereka tidak memiliki yurisdiksi terpisah. Baca Ahmed, Murad, and Frances Gibb 2008 '*From Leyton to Dewsbury—Sharia Courts are Already Settling Disputes*', (The Times, Friday 8 February), hal. 4.

Ali, Uskup Rochester yang lahir di Pakistan secara luas dilaporkan mengatakan bahwa setiap sekolah hukum syariah akan bertentangan dengan hukum Inggris tentang masalah-masalah seperti 'monogami, ketentuan perceraian, hak-hak perempuan, hak asuh anak-anak, hukum waris dan bukti. Belum lagi hubungan kebebasan berkeyakinan dan berekspresi dengan ketentuan untuk penistaan dan kemurtadan '.

"Feminis Islam", "Feminis Muslim", "Feminis Sekuler" dan "Islamis"

Gerakan untuk emansipasi perempuan telah lama eksis di dalam masyarakat Islam dan selalu bertentangan dengan feminisme yang menyatakan bahwa, feminisme sebagai proyek politik dan intelektual yang mengadvokasi kesetaraan gender dan akses perempuan ke kehidupan publik, adalah produk Barat (lih. Moghissi 1999: 125 48). Entri Wikipedia tentang feminisme Islam mengatakan bahwa 'Ada perbedaan-perbedaan halus namun substansial yang perlu diperhatikan antara istilah" feminis Islam "," feminis Muslim " dan yang dianggap sebagai "Islamis "'. Analisis saya mengikuti klasifikasi yang hampir sama tetapi saya menambahkan kategori keempat.

Banyak dari gelombang pertama feminis Muslim kontemporer yang menganggap feminisme sebagai gerakan universal melawan patriarki, menuntut kontrol atas tubuh mereka sendiri dan hak untuk ekspresi seksual. Penulis Mesir, Nawal el Saadawi, telah memiliki pengaruh besar pada gerakan perempuan secara global. Saadawi di usia muda, menjalani proses mutilasi alat kelamin perempuan. Sebagai orang dewasa ia telah menulis dan mengkritik praktik ini. Dia menyerang sistem kelas patriarkal universal yang dibangun di atas pengorbanan, perampasan, keringat, dan darah perempuan, dan berpendapat bahwa kita tidak dapat berbicara tentang ketidakadilan global tanpa berbicara tentang ketidaksetaraan antar negara, ketidaksetaraan antar kelas di setiap negara, dan ketidaksetaraan antar jenis kelamin . Semua tingkat ketidaksetaraan yang berbeda ini dihubungkan bersama dalam sistem kapitalis patriarki yang mengatur dunia saat ini. Perjalanan El Saadawi membawanya dari praktik kedokteran ke tindakan kolektif dan perjuangan untuk kebebasan perempuan.[36] El Saadawi telah berperang dalma jangka waktu yang panjang untuk kebebasan sosial dan in-

[36] El Saadawi bahkan mengaitkan mutilasi alat kelamin perempuan dengan politik George Bush. Baca El Saadawi, Nawal, 1997, *The Nawal El Saadawi Reader* (New York: Zed Books), hal 56

telektual perempuan, dan kemudian melihat bahwa penindasan perempuan harus dimasukkan ke dalam konteks sejarah dan politik global yang cakupannya lebih luas (dia memandang feminisme Barat sebagai sering terlalu 'pribadi', ahistoris, dan apolitis) .[37] Dia mengatakan tentang tujuan Asosiasi Solidaritas Perempuan Arab yang dia dirikan:

> Salah satu slogan kami ... adalah 'membukakan pikiran'. Kami berbicara dan menulis dalam bahasa Arab. Kami bergabung dengan semua perjuangan untuk pembebasan bagi diri kita sendiri dan negara kita. Kami mempelajari sejarah kami sendiri, dan mencoba mendefinisikan kembali Islam dalam istilah intelektual. Kami mempertanyakan tradisi Islam yang didominasi yang oleh laki-laki ... Identitas otentik perempuan Arab bukanlah jaket atau pakaian selubung, atau kerudung, itu adalah proses yang aktif dan terus berubah yang menuntut pembacaan ulang sejarah kita, dan pembentukan kembali diri kita dan masyarakat kita dalam terang tantangan saat ini dan tujuan masa depan (El Saadawi 1997: 97).[38]

---

[37] El Saadawi berpendapat bahwa perempuan Arab dan Muslim tahu bahwa identitas asli mereka didasarkan pada penyingkapan pikiran mereka dan bukan pada kerudung wajah mereka. Jilbab perempuan adalah sisi lain dari koin ketelanjangan atau memajang tubuh. Keduanya menganggap perempuan sebagai objek seks.

[38] 'Iman pada Tuhan sebagai simbol keadilan dan

Pada akhir abad kedua puluh, feminisme Islam berkembang, terutama karya-karya akademisi feminis diasporik dan peneliti berlatar belakang Muslim tinggal dan bekerja di Barat (lihat. Moghissi: 126). Para feminis Islam berupaya berkontribusi terhadap pembangunan masyarakat sipil baru di seluruh dunia, berdasarkan hak asasi manusia dan nilai-nilai Qur'an seperti demokrasi, keadilan sosial, kebebasan hati nurani, dan kesetaraan gender. Mereka berpendapat bahwa kondisi perempuan di seluruh masyarakat pra-Islam meningkat dengan adanya kedatangan Islam, dan bahwa pada periode setelah kematian Nabi, perempuan adalah peserta aktif dalam semua tingkat urusan masyarakat. Muslim kemudian berpindah dari kode etik Al Qur'an pada otonomi perempuan untuk mengadvokasi balik kepatuhan perempuan, keheningan dan pengasingan. Ahmed berpendapat bahwa Islam pada awalnya membebaskan perempuan tetapi ketika berkembang, ia

---

kebebasan dapat membakar semangat revolusioner terhadap segala jenis eksploitasi. Islam di wilayah kita dapat mengikut-sertakan kekuatan spiritual dalam perjuangan melawan penetrasi asing. Akan tetapi ini tidak akan membutakan kita dari fakta bahwa "Tuhan" di mata orang yang tertindas berbeda dari "Tuhan" di mata para penindas. Dengan nama "Tuhan" sebagai simbol kekuasaan absolut, penindas kami berusaha membenarkan kediktatoran '(1997: 99).

mengasimilasi norma-norma dominan keluarga patriarkal dan penaklukan perempuan yang khas Yudaisme, Kristen, dan Zoroastrianisme. Secara bertahap ia menyerap kebiasaan dan nilai-nilai masyarakat yang ia taklukkan, mengasimilasi praktik jilbab, purdah, dan harem ke dalam corpus kehidupan dan pemikiran Islam.[39] Dengan demikian kekerasan yang diamati oleh para feminis Islam dalam masyarakat Islam terhadap

---

[39] Ahmed, Leila, 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (Newhaven: Yale University Press). Hal 4. Feminis Islam membuat perbedaan jelas antara praktik-praktik budaya (apa yang sebenarnya terjadi pada perwujudan perempuan) dan firman Tuhan yang murni. Mereka membandingkan rasa hormat yang diberikan kepada perempuan oleh Nabi dan Islam pada periode jahilya. Barbara Stowasser juga berpendapat bahwa penafsiran Islam abad pertengahan yang memandang sifat bawaan perempuan sebagai lemah tetapi juga berbahaya bagi tatanan moral yang sudah maju, sebagian besar mengesampingkan tema Al-Qur'an tentang kebebasan spiritual perempuan dan tanggung jawab moral. Baca Stowasser, Barbara, 1994, *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press), hal 4. Namun, seperti yang ditunjukkan oleh Geaves (2005: 217-40), tidak ada kesepakatan mutlak tentang apa yang dianggap sebagai budaya dan apa sebagai agama dalam Islam; praktik-praktik budaya yang dianggap para feminis sebagai hal yang paling melemahkan perempuan pun dianggap sebagai agama oleh orang lain dan sebaliknya.

perempuan merupakan hasil dari hilangnya hak-hak yang diberikan oleh Al-Qur'an. Mereka menantang dan menolak pandangan para ideolog Muslim yang menggunakan Islam secara legal untuk membenarkan sebuah praktik atau norma. Mereka menentang apa yang disebutkan dalam tradisi budaya dan suku 'Islam' yang menindas perempuan, tradisi yang mengaburkan perintah Al-Qur'an dan konsep patriarki, membenarkan kekerasan dalam rumah tangga, pernikahan paksa dan pembunuhan demi kehormatan. Beberapa di antaranya sudah melangkah lebih maju, dengan menempatkan feminisme mereka dalam Islam dan mencari makna baru dalam teks-teks suci, yang menegaskan kembali supremasi wahyu Allah atas nilai-nilai sekuler dan mendefinisikan diri mereka sendiri terhadap budaya Barat.

Ketiga, ada kaum feminis yang menjauhkan diri dari pergaulan Islam atau mengekspos bias patriarkal dari teks-teks Islam.[40] Para feminis ini mengeksplorasi kemungkinan dan adanya batasan feminisme Islam, dan membantah upaya untuk mendorong Islam menjadi feminis di dalam masyarakat Islam sebagai satu-satunya proyek yang

---

[40] Mir-Hosseini, Ziba, 1999, *Islam and Gender* (Princeton, NJ: Princeton University Press), hal 5

'cocok secara budaya' atau dapat diterapkan.[41] Moghissi menawarkan kritik radikal terhadap presentasi baru tentang perempuan Muslim sebagai makhluk yang sepenuhnya bermartabat, diberdayakan secara spiritual ... 'Non-Westoxicated, dia menikmati aktivitas publik dan pengendalian moral yang seimbang, keamanan yang patut ditiru dari kekerasan yang menimpa perempuan di negara maju Barat. Dia tertarik pada penegasan yang berlebihan dari 'agensi' perempuan Muslim, kesadaran gender, pemberdayaan dan keamanan dalam ruang yang dilindungi. 'Dalam upaya heroik untuk menyelamatkan "Islam" dari reputasinya yang buruk dalam memperlakukan perempuan, diskusi yang ada hanya mengaburkan perbedaan antara "Islam" sebagai agama, "Islam" sebagai ideologi gerakan dalam oposisi, dan Islam sebagai sistem yang berkuasa, yaitu, fundamentalisme Islam. '. Moghissi juga mencatat bahwa beberapa sarjana bahkan telah menyerah pada rayuan intelektual kaum Islamis, 'mengubah pertahanan yang kuat ... kekuatan politik dan budaya'.

Moghissi berpendapat bahwa selama berabad-abad seksualitas dan perilaku moral perempuan telah menyibukkan laki-laki Muslim; kebutuhan pria dan skrip yang ditulis telah membatasi kehidupan

[41] *Op.Cit.,* Moghissi 1999: 10

perempuan dan tingkat partisipasi mereka dalam urusan publik. Islam menyetujui kesenangan seksual, namun seksualitas dalam Islam tidak hanya sekedar cinta, hasrat, pemenuhan seksual dan prokreasi, tetapi juga rasa malu, kurungan dan kecemasan. Perempuan dianggap rentan terhadap kecurangan dan ini sudah dilegitimasi di banyak wilayah dunia Islam lewat pengawasan keluarga, komunitas dan negara. Para Islamis sendiri yang mengambil alih perwalian tentang kemurnian moral perempuan dalam masyarakat mereka.

Akhirnya, ada perempuan Islamis yang telah berpandangan bahwa Islam mempromosikan struktur patriarki dalam keluarga dan masyarakat, tetapi secara inheren tidak menindas perempuan. Kaum Islamis sering kali menganjurkan politik Islam, gagasan bahwa Al-Qur'an dan hadits mengamanatkan pemerintahan agama. Beberapa Islamis mengadvokasi hak-hak perempuan di ruang publik tetapi tidak menantang ketidaksetaraan gender dalam ruang pribadi dan pribadi itu sendiri. Perempuan 'fundamentalis' Islam juga memperjuangkan hak-hak yang diberikan oleh Islam dan mampu memobilisasi umat islam dalam jumlah yang lebih besar daripada kaum liberal Muslim. Banyak orang yang menemukan identitas, ruang, dan bahkan kebebasan di dalam hak (lihat Khan

1992: viii), dan menjadi sekutu atau pendukung gerakan revivalis seperti Ikhwanul Muslimin dan Jama'at-i Islami. Dengan demikian Zaynab al-Ghazali, seorang aktivis Mesir, mendirikan Asosiasi Perempuan Muslim untuk mengatur kegiatan perempuan sesuai dengan norma-norma Islam dan untuk tujuan Islam.

Maryam Jameelah, penulis esai dan jurnalis, lahir di Margaret Marcus, adalah seorang perempuan Yahudi Ortodoks yang masuk Islam pada awal 1960-an. Jameelah berpendapat bahwa gerakan feminis sedang merevolusi seluruh struktur masyarakat dan mengubah seluruh dasar hubungan manusia. Dia mengklaim bahwa masyarakat uni-seksual yang diusulkan oleh kaum feminis - yaitu, masyarakat yang tidak membuat perbedaan budaya atau sosial antara jenis kelamin, masyarakat tanpa pernikahan, rumah dan keluarga, di mana kerendahan hati, kesucian dan keibuan semuanya dihina, yang tidak mewakili 'kemajuan' atau 'pembebasan' tetapi degradasi paling buruk. 'Hasilnya adalah anarki yang murni dan tidak tercemar, yaitu kebingungan dan kekacauan '.[42] Jameelah berargumen dari sudut pandang Islam, pertanyaan tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan tidak ada artinya. Itu seperti

---

[42] Jameelah, Maryam 2005 '"Feminism and Islam" (analysis of feminism from a traditional Islamic perspective)'.

membahas kesetaraan bunga mawar dan melati. Masing-masing memiliki wangi, warna, bentuk dan keindahan sendiri. Pria dan perempuan tidak sama. Masing-masing memiliki fitur dan karakteristik tertentu. Perempuan tidak sama dengan pria. Tetapi tidak ada laki-laki yang setara dengan perempuan. Islam memandang peran mereka dalam masyarakat bukan sebagai pesaing tetapi sebagai pelengkap. Pria Muslim itu memiliki hak-hak istimewa tertentu seperti otoritas sosial dan mobilitas yang dengannya ia harus melakukan banyak tugas berat. Perempuan Muslim juga memiliki hak istimewa tertentu. Pertama, dia bebas dari semua tanggung jawab ekonomi. Kedua, dia tidak harus mencari suami untuk dirinya sendiri. Dia tidak harus menampilkan pesonanya dan membuat seribu satu rencana untuk menarik pasangan untuk masa depannya. Ketiga, ia bebas dari tanggung jawab militer dan politik:

> Sebagai imbalan atas hak-hak istimewa yang diterima perempuan , dia juga memiliki tanggung jawab tertentu yang mana yang paling penting yaitu menjadi rumah untuk

---

www.islam101.com/women/jameelah.htm: 1-9. Accessed 05.08.2008, hal 8

> keluarganya dan membesarkan anak-anaknya dengan baik. Di rumah perempuan itu memerintah sebagai ratu dan seorang pria Muslim dalam arti tamu dari istrinya di rumah. Rumah dan struktur keluarga yang lebih besar di tempat dia tinggal adalah dunia milik perempuan Muslim. Terpisah dari itu, sama halnya seperti terputus dari dunianya atau bekerja setengah mati. Dia menemukan makna keberadaannya dalam struktur keluarga besar yang dibangun untuk memberikan kemungkinan maksimum untuk mewujudkan kebutuhan dasarnya dan memenuhi kebutuhannya sendiri.

Oleh karena itu, Syariah menggambarkan peran pria dan perempuan sesuai dengan sifat natural mereka. Dengan memberikan pria hak istimewa dari otoritas dan gerakan sosial dan politik yang harus dia bayar dengan memikul tanggung jawab yang berat, dengan melindungi keluarganya dari semua kekuatan dan tekanan masyarakat, ekonomi dan lainnya. Sekalipun dia seorang master di dunia dan juga sebagai kepala keluarganya sendiri, pria itu bertindak di rumahnya sebagai orang yang mematuhi aturan istrinya, dalam domain ini menunjukkan penghormatan terhadap isrti. Melalui saling pengertian dan perwujudan tanggung jawab yang telah ditempatkan Allah pada bahu satu sama lain, pria dan perempuan Muslim mampu memenuhi kepribadian mereka dan menciptakan unit keluarga

yang kokoh yang merupakan struktur paling dasar dari masyarakat Muslim.[43]

Nabi Muhammad: Teladan dan Model Murni

Orang Inggris yang kembali menjadi penerjemah Islam dan Al-Qur'an, Mohammad Marmaduke Pickthall.[44] menegaskan bahwa, 'Kebenaran historis yaitu Nabi Islam itu seorang feminis terhebat di dunia yang pernah dikenal',[45] Nabi Muhammad diyakini membawa umat manusia ke final pesan kebebasan dan kesetaraan, menggantikan komunitas spiritual untuk pengelompokan berdasarkan kekerabatan, ras, bangsa atau jenis kelamin. Sahabiyat (Sahabat Perempuan) Nabi

[43] *Ibid.,* Hal 6

[44] Pickthall juga menyesalkan kesedihan kontemporer perempuan Muslim.

[45] Banyak dari tokoh sejarah lainnya yang menyatakan bahwa Muhammadlah yang membangkitkan ketakutan dan kebencian di dunia Kristen abad pertengahan. Ketika Dante dalam Komedi Ilahinya melihat dia dikutuk ke dalam rasa sakit abadi di jurang Neraka yang paling dalam, dia mengungkapkan perasaan orang-orang Kristen yang tak terhitung jumlahnya di zamannya yang tidak mampu memahami keadaan setelah kebangkitan agama Kristen, agama lain dapat muncul di Barat (Schimmel 1985: 4).

dihormati selama masa hidup Muhammad sendiri dan pengakuan serta pengaruh mereka diakui.[46] Khadijah, istri Muhammad, dideskripsikan sebagai seorang Ibu, lebih berharga bagi Muslim daripada ibu mereka sendiri. Istri Muhammad disebut 'ibu orang beriman' dan tunduk pada beberapa batasan khusus; setelah kematiannya, misalnya, mereka tidak diizinkan untuk menikah lagi.[47] Di akhir hidupnya, Nabi menikah dengan sembilan istri, dan dia pernah berkata bahwa 'menikah adalah sunahku'.[48] Schimmel berkomentar bahwa, 'Seseorang yang dibesarkan dalam tradisi Kristen dengan cita-cita asketisnya tentang selibat Yesus dan penekanannya pada monogami tentu saja akan mengalami kesulitan mengakui bahwa seorang nabi sejati dapat saja menikah, bahkan, bahkan poligami'. . Akan tetapi, orang Muslim percaya bahwa Nabi memberikan contoh bagi komunitasnya dalam memperlakukan istri-istrinya. Nasr menyatakan bahwa: 'Pernikahan Nabi bukan melambangkan

---

[46] Ghadanfar, Mahmood Ahmad, 2001, Great Women of Islam, (Riyadh, Darussalam Publishers), hal 46

[47] (QS. Al Ahzab, ayat 6 dan 53)

[48] Schimmel, Annemarie 1985 *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hills and London: University of North Carolina Press), hal 50

nafsu birahi, tetapi natur patriarkal dan fungsinya, bukan sebagai orang suci yang menarik diri dari dunia, tetapi sebagai orang yang menguduskan kehidupan dunia dengan hidup di dalamnya dan menerimanya dengan tujuan mengintegrasikannya ke dalam tatanan realitas yang lebih tinggi '(Nasr 1966: 76). Ini adalah sebuah tradisi Yang menganggap Muhammad sangat menghormati perempuan dan dia juga mengatakan, 'Surga ada di bawah telapak kaki ibu'. Cinta nabi untuk istri dan putrinya, terutama Fatima yang sudah sangat terkenal.[49] Salah satu ucapannya yang paling terkenal adalah: 'Allah telah memberikan ku kasih sayang dari perempuan dan wangi dunia-Mu, dan kegembiraan mataku hadir dalam doa.'

Al-Qur'an dan Hadits: Sebagai Landasan dalam Islam

Feminis dalam Islam berupaya memberikan wacana Islam baru yang menantang dominasi laki-laki dalam penafsiran Al-Qur'an. Mereka mencatat, misalnya, bahwa Al-Quran mencurahkan seluruh surah kepa-

---

[49] Lihat T. Winter, dan J. Williams, Understanding Islam and the Muslims (Louisville ,, KY: Fons Vitae), hlm. 59-62

da perempuan. Ini berulang kali merujuk pada pria dan perempuan yang saleh dan setia, dan menyatakan bahwa perempuan Muslim memiliki tugas agama yang sama dengan pria dan akan menerima balasan yang sama atas tindakan mereka. Sementara penciptaan Hawa tidak dijelaskan secara rinci, Al-Qur'an menjelaskan bahwa "pasangan" diciptakan dengan Adam, dari sifat dan jiwa yang sama. Apalagi Al-Qur'an mengungkapkan bahwa Hawa bukanlah satu-satunya penyebab Kejatuhan. Allah menyebut Adam dan Hawa sebagai tergoda oleh dan menyerah pada tipu muslihat Setan (2.34-36). Al-Qur'an memberikan contoh perempuan kuat seperti Maria, ibu perawan Yesus, Khadijah, istri pertama Muhammad dan Fatima, putri kesayangannya. Allah menyebut Adam dan Hawa sebagai orang yang tergoda dan menyerah pada tipu muslihat Setan (2.34-36). Al-Qur'an memberikan contoh perempuan kuat seperti Mariam, ibu perawan Yesus, Khadijah istri pertama Muhammad dan Fatima, putri kesayangannya.

Surah an-Nur 24.3-20 menyatakan:

> Kemuliaan bagi-Nya (Tuhan), karena apa yang telah dia lakukan untuk kita perempuan: karena dia telah menganugerahkan kepada kita, perempuan-perempuan beriman yang memiliki reputasi tak bercela, perlindungan kehormatan dan martabat kita dari kepalsuan, fitnah, dan detraksi.

Al-Qur'an menekankan kesucian hidup (hurmat al hayat). Kehidupan setiap individu tanpa memandang jenis kelamin, usia, kebangsaan atau agama yang patut dihormati.[50]

Surah al An'am 6.151 mengatakan:

Jangan mengambil kehidupan manusia siapa pun, (kehidupan) yang telah Allah nyatakan suci — selain dari (mengejar) keadilan: Dia ini telah memerintahkan Anda agar Anda dapat menggunakan alasan Anda sendiri.

Al-Qur'an mengharuskan perempuan untuk dihormati dan dilindungi dalam segala situasi, dan menjelaskan bahwa dasar hubungan pernikahan adalah cinta dan kasih sayang.

Surah ar Rum 30.21:

> Dan di antara keajaiban-Nya: Dia menciptakan bagi Anda pasangan dari kaum mu sendiri, sehingga Anda dapat mengarah pada mereka, dan Dia menumbuhkan cinta dan

---

[50] Qur'an 16.58-59 menyatakan: 'Ketika salah satu dari mereka mendapatkan bayi perempuan, wajahnya menjadi gelap dengan kesedihan yang luar biasa. Malu, dia bersembunyi dari orang-orang, karena kabar buruk yang diberikan kepadanya. Dia bahkan merenung: apakah dia harus menyimpan bayi itu dengan enggan, atau menguburnya di atas debu. Memang menyedihkan penilaian mereka '.

kelembutan di antara kalian: dalam hal ini, lihatlah, ada pesan bagi orang-orang yang berpikir.

Surah al Baqarah 2.187:

… mereka adalah penutup badan untukmu dan kamu adalah penutup badan untuk mereka.

Qur-an menolak dengan jelas tentang ide yang menyatakan bahwa perjaka memiliki tingkat kesucian tertinggi. Hal ini seperti merayakan seksualitas, meskipun hanya dalam pernikahan heteroseksual, dan sebagai penerimaan atas kapasitas perempuan , haknya ,dan kenikmatan seksual. Mernissi (1985) menunjukkan bahwa Islam selalu memahami bahwa seksualitas perempuan aktif, sementara Kristen Barat mensosialisasikan perempuan untuk menerima kepasifan seksual.[51]

Sementara Al-Qur'an memiliki dorongan kenabian terhadap keadilan dan kasih sayang, khususnya perintah yang mencerminkan konteks historisnya. Seluruh ajaran yang bertentangan dan hadis mengan-

[51] F. Mernissi, Beyond the Veil: Dinamika Pria-Perempuan dalam Masyarakat Muslim (London: Saqi Books, 1985), hlm. 91-138. Dia berkomentar bahwa Islam memiliki kejujuran yang sehat dan penerimaan seksualitas manusia yang terbukti dalam banyak detail perihal yurisprudensi Islam.

daikan otoritas laki-laki.[52] Al-Qur'an menjadikan pria 'manajer' untuk urusan perempuan. Monogami tetap menjadi kode moral untuk perempuan saja. Laki-laki diperbolehkan menikahi hingga empat istri (kontrak pernikahan poligami) asalkan istri diperlakukan dengan keadilan yang sama, dan juga secara sepihak menceraikan mereka. Mereka juga dapat memiliki budak dan selir. Ajaran Al-Quran membedakan antara pria dan perempuan dalam hal-hal yang berkaitan dengan pernikahan dengan non-Muslim, masalah disiplin, kesaksian hukum dan warisan. Kesaksian perempuan setengah dari kesaksian pria (Qur'an 2.282). Pada pertanyaan tentang warisan, laki-laki diberi porsi yang sama dengan dua perempuan (Qur'an 4.11). Kode berpakaian untuk perempuan lebih berat meskipun interpretasi jilbab itu kontroversial. Beberapa ulama berpendapat bahwa perintah yang berhubungan dengan jilbab hanya berlaku untuk para Ibu yang Beriman (Qur'an 33.53), sedangkan surah. 33, ayat 55 yang berlaku untuk semua perempuan secara umum hanya menetapkan kerudung untuk menutupi dada dan kesopanan dalam berpakaian. Surah

[52] Menurut El Saadawi (1997: 80) Alquran mencerminkan masyarakat yang ditandai oleh sistem patriarki yang dibangun di atas properti pribadi dengan struktur kelas yang terdiri dari mayoritas budak dan elit kecil yang memiliki domba, sapi, dan kuda, sebagai pedagang, melakukan perjalanan jauh dan luas di atas rute komersial semenanjung Arab.

Ahzab (33,33) juga mengatakan:

> Hai orang-orang yang beriman, janganlah memasuki kediaman Nabi untuk makan tanpa menunggu waktu yang tepat… dan ketika Anda meminta sesuatu dari mereka (istri-istrinya) apa pun, mintalah mereka dari balik tirai. Itu lebih murni untuk hatimu dan hati mereka ... itu bukan untukmu tapi untuk membuat jengkel para utusan Allah, juga tidak boleh kamu menikahi istrinya setelah dia. Bahwa di mata Allah tindakan itu sangat lah kejam.

Ayat ini muncul untuk menginstruksikan laki-laki Muslim tentang perilaku yang pantas terhadap istri-istri Nabi. Namun, hal itu terus dibaca oleh sebagian Muslim sebagai aturan ilahi yang mewajibkan pria dan perempuan untuk menempati wilayah yang berbeda, dan sebagai memberikan semua ruang publik hanya untuk pria. Debat juga melingkupi ayat 34 Surah an-Nisa yang menyatakan bahwa suami memiliki hak untuk mendisiplinkan (menghukum ringan) istri mereka.

Ketika kita beralih ke perintah syariah, kita menemukan bahwa hukuman terhadap perempuan sangat berat, sementara beberapa hadis tidak jelas dalam menegaskan kesetaraan perempuan, sedangkan yang lain menganggap

perempuan lemah dan bodoh. Sebuah hadits yang sering dikutip adalah bahwa perempuan tidak bisa dan tidak boleh mengatakan tidak kepada suaminya ketika dia mendekati mereka secara seksual — kecuali ketika mereka sedang menstruasi. Kaum modernis seperti Sir Sayyid Ahmad Khan menganjurkan metode selektif dalam penggunaan hadis,[53] sementara feminis kontemporer seperti Fatima Mernissi, penulis feminis Maroko dan sosiolog, menangani hadis-hadis yang salah dengan menantang rantai penularan mereka.[54] Pada akhir Februari 2008, media Barat memberitakan (kemudian

[53] Itu seharusnya mengikat masalah agama, tetapi tidak untuk perincian perilaku sosial atau politik dan urusan duniawi lainnya.

[54] Mernissi, Fatima, 1991, *Women and Islam:An Historical and Theological Enquiry* (trans. Mary Jo Lakeland; Oxford: Blackwell Publishers). Hal 34-36, 43-46, 58-61. Sumber kedua hukum Islam adalah Sunah, yang telah menimbulkan perdebatan sengit tentang otoritas agama. Beberapa Muslim telah menolak otoritas Sunnah sepenuhnya, dengan alasan untuk kembali ke Al-Qur'an saja. Sebagian besar Muslim percaya bahwa membuang Sunah berarti merongrong fondasi hukum Islam, tetapi di sini tantangan untuk memutuskan apa yang tetap sah dalam Sunnah. Misalnya ada perbedaan antara Al-Qur'an dan Sunnah tentang hukuman yang tepat untuk perzinahan. Al-Qur'an mengatur cambuk, sedangkan hadits mencatat bahwa Muhammad memerintahkan pezinah untuk dilempari batu (Brown 2004: 221).

membantah) bahwa otoritas keagamaan tertinggi Turki sedang bersiap untuk menerbitkan sebuah panduan inovatif untuk Islam bagi dunia modern yang akan menyulitkan untuk membenarkan interpretasi Islam yang ekstrem, misoginis ,dan kekerasan terhadap Islam (Erdem).[55] Laporan mengklaim bahwa tim teolog di Universitas Ankara melakukan peninjauan mendasar terhadap hadis dalam hal moralitas, keadilan ,dan hak-hak perempuan. Profesor Mehmet Gormez, wakil presiden dalam urusan agama dan dosen senior Hadis berkomentar, Proyek ini terinspirasi oleh interpretasi dari aliran modernis Islam. Ini dikaburkan oleh klise modern, tetapi reinterpretasi sebenarnya adalah bagian dari tatanan dasar Islam.'

---

[55] Lihat Erdem, Suna, 2008, *'Morality, justice and women's rights: a portrait of Islam for the 21st century',* (The Times, Thursday 28 February), hal. 40; dan Pigott, Robert, 2008, *'Turkey in radical revision of Islamic texts'*. (BBC News. Tuesday 26 February. http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7264903.stm: 1-5). diakses 27.02.2008, Bagian 1-5.

Kasus di Pakistan: Perjuangan untuk Hak-Hak Perempuan

Perempuan di Pakistan menghadapi peningkatan kekerasan gender, kerangka hukum yang sangat bias terhadap perempuan, dan sistem penegakan hukum yang menilai kembali korban perempuan dengan alih-alih media keadilan (Samya Burney, penulis laporan Crime or Custom? Kekerasan Terhadap Perempuan di Pakistan dan peneliti untuk divisi hak perempuan dari Human Rights Watch).

Kasus di Pakistan, sangat relevan bagi Inggris karena pada masa kolonialnya dan karena mayoritas Muslim Inggris berasal dari Asia. Di Pakistan, masalah seksualitas dan gender telah dikaitkan tidak hanya dengan kehormatan komunal, tetapi juga dengan perubahan konsep identitas nasional dan perjuangan politik. Mereka juga terkait dengan pertanyaan tentang Islam sebagai budaya, sebagai agama dan sebagai kekuatan politik. Dalam arena politik yang lebih luas, Islam merupakan tema yang berulang-ulang.[56] Nighat Said Khan menekankan bahwa sejarah Pakistan baru-baru ini merupakan

[56] Lihat lah Mumtaz dan Shaheed untuk penjelasan mendetail tentang dampak pemerintahan Inggris di India, dan kebangkitan gerakan pembebasan nasional dan juga gerakan reformasi perempuan secara bersamaan. Perjuangan nasionalis menye-

perdebatan yang belum terselesaikan tentang ideologi Pakistan dan tentang definisi seorang Muslim, dan upaya yang dilakukan secara sewenang-wenang untuk menyelesaikan masalah-masalah ini sering kali mengarah pada kekerasan, intoleransi dan disintegrasi sosial.[57] Langkah menuju Islamisasi Pakistan memusatkan perhatiannya terutama pada tempat dan peran perempuan dalam Islam.

Dalam lima puluh tahun sebelum kemerdekaan, kelompok Muslim progresif membenahi pendidikan, emansipasi, dan hak-hak perempuan dari dalam kerangka Islam. Dari tahun 1947, Islam sering menjadi media yang digunakan oleh mereka yang ingin mengekang atau menolak hak-hak

---

diakan lingkungan di mana perempuan Muslim menerobos aturan dan batasan tradisional, membuang kerudung mereka, meninggalkan rumah mereka, berhadapan dengan polisi, dan memasuki ranah politik (1987: 47). Puncak dari pergerakan tujuh tahun bagi Pakistan adalah perpindahan penduduk secara besar-besaran. Perjuangan untuk hak adalah perjuangan yang berat, membawa perempuan ke dalam konflik dengan para maulvis. Ini juga dilakukan oleh sebagian kecil perempuan — kaum urban, kelas menengah dan atas yang berpendidikan. Mumtaz, Khawar, and Farida Shaheed 1987 *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back* (Lahore: Vanguard), hal 1

[57] Khan, Nighat Said, 1992 *Voices Within: Dialogues with Women on Islam* (Lahore, Pakistan: ASR Publications), hal ix

perempuan, dan Mumtaz dan Shaheed mencatat bahwa mereka yang mengibarkan spanduk Islam secara konsisten menentang kesetaraan antara kedua jenis kelamin dan dengan tegas menganjurkan posisi yang lebih rendah bagi perempuan.[58] Proses Islamisasi yang dimulai oleh Ziaul-Haq pada tahun 1979 menghasilkan Negara mengeluarkan hukum Islam yang memformalkan posisi sekunder perempuan dalam masyarakat. Undang-undang semacam itu termasuk Ordonansi Hudood, Hukum Pembuktian dan Hukum Qisas dan Diyat.[59] Dalam arena politik yang lebih luas, Islam mun-

---

[58] *Op. cit.,* Mumtaz dan Shaheed

[59] Mumtaz dan Shaheed (1987: 8) menyatakan bahwa, 'Visi Jinnah tentang Pakistan yang non-teokratis dan aspirasi Liaqat untuk membangun sistem politik demokratis liberal tidak dipandang oleh elit politik sebagai antagonis atau bertentangan dengan Islam. Demokrasi, hak berbicara, kebebasan hati nurani, emansipasi perempuan, martabat manusia dan toleransi dianggap sebagai prinsip Al-Qur'an ... 'Fatima Jinnah sendiri berkampanye untuk menjadi Presiden Pakistan pada tahun 1965 ketika ia berusia tujuh puluhan. Namun, ulama memiliki pandangan yang berbeda tentang sifat negara Islam. Meskipun mereka menentang penciptaan Pakistan yang terpisah, mereka berpendapat bahwa Negara Islam harus melibatkan pengakuan kedaulatan mutlak dari Tuhan; supremasi hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang hanya bisa diterapkan dan ditafsirkan sendiri dan pelarangan dakwah dan penyebaran ideologi apa pun yang tidak sesuai dengan Islam. Maulana Mawdudi, adalah lawan

cul sebagai tema yang berulang-ulang. Nighat Said Khan (1992) menekankan bahwa sejarah Pakistan baru-baru ini adalah perdebatan yang belum terselesaikan tentang ideologi Pakistan dan tentang definisi seorang Muslim, dan upaya yang dilakukan secara sewenang-wenang untuk menyelesaikan masalah-masalah ini sering mengarah pada kekerasan, intoleransi dan disintegrasi sosial.[60]

Upaya memodernisasi dan meliberalisasi Pakistan

Jinnah yang paling vokal yang bermigrasi ke Pakistan pada Agustus 1947, kemudian menjadi kepala partai politik Islam, Jamaat-e-Islami. Mawdudi (lihat McDonough 2002: 176-77) mengecam perempuan Eropa dan memberikan kontribusi signifikan terhadap citra 'Barat' yang bermuatan ambivalen. Dia menemukan tiga doktrin jahat yang menumbangkan apa yang disajikannya sebagai tatanan alam: kesetaraan perempuan, kemandirian ekonomi perempuan, dan percampuran bebas antara jenis kelamin. Cita-citanya tentang ruang domestik dan perempuan sebagai ratu dari ruang itu, sekaligus mengidealkan perempuan dan membuat mereka tunduk pada kontrol laki-laki. Gagasan revivalisnya telah menjadi faktor penting dalam kehidupan politik sub-benua sejak 1950-an. Sejak saat itu elit yang berpendidikan ditempatkan pada posisi defensif ketika dicap tidak Islami oleh kaum puritan. Perempuan yang menuntut hak lebih besar bagi perempuan sering dituduh tidak Islami dan kebarat-baratan.

[60] Buku Khan, Voices Within (1992), tidak hanya menyoroti keanekaragaman tetapi juga kedalaman dan semangat dan kekayaan suara perempuan Pakistan saat mereka merefleksikan diri mereka sendiri dan hubungan mereka dengan agama.

oleh Ayub Khan dan Zulfikar Ali Bhutto[61] berakhir ketika Jenderal Zia al-Haq berkuasa pada tahun 1977, memaksakan Hukum Darurat Militer. Dia didukung oleh Amerika Serikat dan militer, dan oleh Jamaat-e-Islami. Setahun kemudian ia memprakarsai proses islamisasi yang mencakup undang-undang diskriminatif terhadap perempuan. Zia mendasarkan legitimasinya pada klaimnya bahwa ia memiliki mandat untuk 'Islamisasi' pada sistem hukum Pakistan, 'Nizam-I Islam. Menurut Khan, Negara kemudian bergerak untuk mengambil alih kehidupan perempuan, untuk mengendalikan tubuh mereka, ruang mereka, untuk memutuskan apa yang harus mereka kenakan, bagaimana mereka harus melakukan sendiri, dan pekerjaan yang bisa mereka ambil, olahraga yang mereka bisa lakukan, dan mengambilnya sendiri untuk mendefinisikan dan mengatur moralitas perempuan (1992: vi). Kehadiran dan pakaian perempuan sekarang menjadi subjek kampanye untuk moralitas Islam.[62] Zia menangguhkan semua hak dasar yang dijamin

[61] Secara khusus, Undang-Undang Hukum Keluarga Muslim tahun 1961 dan Konstitusi 1973

[62] Lihat Mumtaz dan Shaheed (1987: 77-81). Pada tahun 1980, semua pegawai pemerintah diperintahkan untuk mengenakan pakaian Islami (chador), dan ada upaya untuk melarang sari sebagai sesuatu yang tidak Islami. Pada tahun 1982, semua gadis di lembaga pendidikan diharuskan men-

oleh Konstitusi, termasuk yang menetapkan kesetaraan gender. Undang-undang Pelanggaran Zina (Penegakan Hudood) tahun 1979 dan Hukum Pembuktian secara khusus memengaruhi perempuan. Undang-undang ini mencakup kejahatan zina, yang dapat dipahami sebagai perzinahan dan percabulan, dan zinabil-jabr yang dapat diterjemahkan sebagai pemerkosaan. Untuk pertama kalinya dalam sejarah pencabulan Pakistan (seks non-nikah) menjadi ilegal. Hukuman untuk seks terlarang, baik itu perzinahan atau pemerkosaan, tergantung pada bukti yang mendasari putusan bersalah dan status perkawinan si pelanggar. Untuk menentukan apakah kasus di depan pengadilan adalah percabulan atau pemerkosaan, pengadilan membutuhkan pengakuan pelaku pemerkosaan atau kehadiran empat pria Muslim yang 'dapat dipercaya' secara moral. Hukum tersebut tidak mempetimbangkan kesaksian perempuan sama sekali. Pada tahun 1981, seorang hakim sesi menjatuhkan hukuman masing-masing seratus kali

---

genakan dupatta dan semua staf chador. Kode etik dan pakaian untuk perempuan Pakistan dimodelkan dari Arab Saudi dan Iran. Persyaratan semacam ini menciptakan suasana di mana semua laki-laki menjadi hakim atas kerendahan hati dan status perempuan dalam masyarakat. Pada tahun 1982, pemerintah meluncurkan kampanye menentang kecabulan dan ornografi, dan visibilitas perempuan disamakan dengan sebuah tindakan cabul.

cambuk dan dirajam sampai mati. Ini menggembleng perempuan menjadi kelompok penekan, Forum Aksi Perempuan, yang bekerja dalam kerangka Islam untuk mengkomunikasikan pesannya dan untuk mengungkap perbedaan antara Islam progresif dan konservatif.[63] Ini mempelopori perjuangan melawan Islamisasi dan untuk hak asasi manusia.[64] [65] Pada tahun 1988, Benazir Bhutto menjadi Perdana Menteri

---

[63] Mumtaz dan Shaheed (1987: 123-42) menunjukkan bahwa, tidak seperti generasi sebelumnya yang lebih mementingkan kesejahteraan sosial, perempuan yang membentuk WAF peduli dengan dorongan atas hak mereka. Mereka memprotes kampanye pemerintah untuk mengislamkan masyarakat di bidang sosial, dengan fokus pada berjilbab dan mengesampingkan perempuan, dan juga pada pemisahan jenis kelamin (misalnya di universitas dan pendidikan tinggi) dan mengesampingkan perempuan dari olahraga penonton sebagai tidak Islami.

[64] Menurut sebuah laporan tahun 1998 oleh Amnesty International, lebih dari sepertiga dari semua perempuan Pakistan ditahan karena dituduh atau dinyatakan bersalah atas perzinaan. Uzma Saeed yang mengkampanyekan pencabutan hukum Hudood memperkirakan bahwa 60% perempuan di penjara Pakistan ada di sana sebagai hasil dari hukum Hudood (http://news.bbc. Co.uk/2/hi/south_asia/4271504. stm, p. 1 dari 5, diakses 16.06.2008)

[65] Dalam sebuah wawancara, Dr Israr Ahmed, anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam dan Majlis-e-Shoora (Dewan Federal) menganjurkan agar semua perempuan yang bekerja harus pensiun dan perempuan tidak boleh meninggalkan rumah mereka sendiri, kecuali dalam keadaan darurat.

perempuan Pakistan pertama dan perempuan pertama yang mengepalai negara Muslim. Meskipun dia menyuarakan keprihatinan atas masalah sosial perempuan, kesehatan dan diskriminasi dan berjanji untuk mencabut undang-undang Hudood, dia tidak dapat menerapkan kebijakan ini. Pada tahun 1997, Nawar Sharif terpilih sebagai Perdana Menteri dan pemerintahnya secara resmi memberlakukan peraturan Qisas dan Diyat yang mengajukan perubahan berbasis syariah dalam hukum pidana Pakistan. Qisas, yang berlaku untuk pembunuhan atau cedera, didasarkan pada gagasan pembalasan: melibatkan hukuman yang sama terhadap terdakwa saat ia dijatuhkan pada korban, dalam beberapa kasus menggunakan metode yang sama (misalnya, seorang pembunuh harus dibunuh dengan jenis senjata yang sama seperti yang dia gunakan untuk melakukan pembunuhan). Diya, atau pembayaran uang darah, membutuhkan kompensasi finansial atau material untuk kejahatan dalam kasus-kasus di mana keluarga korban tidak menuntut qisas. Pada Juli 2006, Jenderal Pervez Musharraf meminta pemerintahnya untuk mulai mengerjakan amandemen Undang-

---

Dia juga percaya bahwa negara Islam sejati melakukan pemisahan total kedua jenis kelamin dan pengasingan perempuan di rumah mereka. Pria hanya boleh dirawat oleh dokter pria dan perempuan oleh dokter perempuan (Mumtaz dan Shaheed (1987: 83-86).

undang Hudood 1979 dan pada akhir 2006 Parlemen Pakistan mengesahkan RUU Perlindungan Perempuan, dan membatalkan beberapa Ordonansi. Hal ini mengundang protes dari para pemimpin dan organisasi Islam. Hari ini, setelah kediktatoran militer Pervez Musharraf, kekuatan para penguasa feodal dan para ulama tetap kuat dengan sejumlah besar populasi yang mendukung interpretasi Islam yang sangat patriarkal. Pembunuhan Benazir Bhutto adalah tindakan kekerasan ekstrem. Sebagai seorang perempuan pandai yang mengemban pendidikan di Oxford yang menganut nilai-nilai liberal, ia adalah target bagi kaum konservatif. Dia sendiri menyatakan dalam otobiografinya bahwa: Penafsiran laki-laki tentang agama kita lah yang membatasi ruang gerak perempuan, bukan agama kita sendiri.[66] [67]

Sekarang saya beralih untuk mempertimbangkan

---

[66] Benazir Bhutto, Benazir Bhutto: Daughter of the East (London: Simon & Schuster, 2007), hlm. 34-35. Catatan Bhutto di bidang isu-isu perempuan masih diperdebatkan dengan banyak aktivis perempuan yang merekomendasikan bahwa Bhutto membuat pernyataan umum menentang undang-undang diskriminatif tetapi tidak banyak menerapkannya.

[67] Seorang menteri Pakistan dan juga aktivis perempuan kemudian ditembak mati oleh seorang ekstremis Islam karena menolak untuk mengenakan kerudung (Bhat dan Hussain 2007: 2). Zilla Huma Usman, menteri kesejahteraan sosial di provinsi Punjab dan sekutu Presiden Per-

fakta bahwa islamisasi tidak memberi perempuan keamanan yang lebih baik. Meskipun kekerasan terhadap perempuan jarang diakui dan dihukum sebagai kejahatan, banyak laporan menunjukkan bahwa perempuan di Pakistan menghadapi tingkat kekerasan dan pelecehan yang luar biasa tinggi yang dilakukan oleh tangan laki-laki, anggota keluarga dan anggota negara. Pemantauan dilakukan oleh Human Rights Watch, Amnesty International, organisasi perempuan dan LSM menunjukkan bahwa hukum Pakistan gagal melindungi perempuan dari kekerasan. Human Rights Watch

---

vez Musharraf terbunuh saat dia akan menyampaikan pidato kepada puluhan aktivis partai, oleh seorang 'fanatik', yang percaya bahwa dia berpakaian tidak tepat dan bahwa perempuan seharusnya tidak terlibat dalam politik. Pria bersenjata, Mohammad Sarwar, ditunggangi oleh supir menteri dan ditangkap oleh polisi. Seorang tukang batu di pertengahan 40-an, ia tidak dianggap milik kelompok radikal tetapi dikenal sebagai seorang fanatisme. Dia sebelumnya ditahan pada tahun 2002 sehubungan dengan pembunuhan dan mutilasi empat pelacur, tetapi tidak pernah dihukum karena kurangnya bukti. Sarwar tampak santai dan tenang ketika dia mengatakan kepada saluran televisi bahwa dia telah melaksanakan perintah Tuhan untuk membunuh perempuan yang berdosa. 'Saya tidak menyesal. Saya hanya mematuhi perintah Allah ', katanya. Menambahkan bahwa Islam tidak memungkinkan perempuan untuk memegang posisi kepemimpinan. "Aku akan membunuh semua perempuan yang tidak mengikuti jalan yang benar, jika aku dibebaskan lagi," katanya.

Report, menuliskan, Kejahatan atau Kebiasaan? Kekerasan Terhadap Perempuan di Pakistan, sebuah laporan setebal 100 halaman tentang hak-hak perempuan, yang mendokumentasikan 'epidemi virtual' kejahatan kekerasan terhadap perempuan.[68] Berbagai bentuk kekerasan dan agresi termasuk penyerangan seksual, pemerkosaan, pemerkosaan berkelompok, penculikan, kekerasan dalam rumah tangga seperti pembunuhan pasangan, pembakaran, penghancuran wajah dengan asam, cidera tubuh dan penyiksaan, pemukulan, pembunuhan demi kehormatan ritual, penganiayaan tahanan dan perdagangan manusia. Perempuan yang tidak terlindungi dari kekerasan sering melakukan bunuh diri dan melakukan percobaan bunuh diri. Perempuan yang meminta perceraian sering kali menjadi korban pembunuhan demi kehormatan. Privatisasi kejahatan oleh qisas dan undang-undang diyat telah memiliki konsekuensi yang sangat kejam dalam hal kekerasan dalam keluarga, yang sebagian besar melibatkan pelecehan dalam rumah tangga atau pembunuhan pasangan.

---

[68] Human Rights Watch Report *Kejahatan atau Kebiasaan? Kekerasan Terhadap Perempuan di Pakistan* memiliki diskusi terperinci tentang hukum domestik, pemerkosaan, kekerasan dalam rumah tangga, bias gender dalam sistem peradilan pidana, peran polisi, pelecehan dan penyalahgunaan korban, dll.

Pembunuhan demi kehormatan sering ditangani dengan tidak serius jika mereka diyakini oleh alasan yang sesuai dengan perintah Al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun beberapa sarjana Muslim berpendapat bahwa Islam mengizinkan perempuan untuk bercerai dalam kasus kekerasan dalam rumah tangga, tapi perceraian mungkin tidak tersedia bagi perempuan yang mengalami masalah praktis atau hukum. Masalah perkosaan dalam pernikahan diperdebatkan dalam Islam dengan kelompok-kelompok hak asasi yang melakukan lobi untuk membuat pelarangan pemerkosaan dalam perkawinan, dan para cendekiawan Islam konservatif berpendapat bahwa seorang suami tidak dapat bersalah jika memperkosa istrinya, ia memiliki hak utuh untuk melakukan hubungan seksual dengan pasangannya.

Human Rights Watch menemukan bahwa pembiasan terhadap perempuan korban perkosaan dan kekerasan dalam rumah tangga meliputi semua aspek sistem peradilan pidana di Pakistan. Laporan itu melaporkan bahwa 'pemerkosaan, pelecehan seksual, pemukulan, dan penelanjangan secara paksa' terhadap tahanan perempuan oleh penjaga laki-laki.[69] Amnesty International menyatakan bahwa, 'Perempuan terus menjadi sasaran penahanan

[69] Dalam wawancara dengan polisi, jaksa penun-

dan penyiksaan sewenang-wenang, termasuk pemerkosaan, yang dilakukan polisi dan petugas keamanan lainnya dengan impunitas virtual. 'Perempuan yang melaporkan pemerkosaan atau pelecehan seksual akan menghadapi serangkaian hambatan, dan berkemungkinan dituntut karena melakukan hubungan seks terlarang jika mereka gagal membuktikan' pemerkosaan 'di bawah Undang-undang Hudood. Kekerasan dalam rumah tangga masih dianggap dimaafkan oleh kebiasaan sosial dan dianggap sebagai masalah keluarga pribadi.

Human Rights Watch menyatakan bahwa status perempuan yang lebih rendah dan pola penindasan aktif dalam waktu yang lama terhadap hak-hak perempuan oleh pemerintah secara berturut-turut telah berpengaruh pada peningkatan kekerasan. Kementerian Pembangunan Perempuan tahun 1987 dan sebuah penelitian lanjutan oleh Komisi Hak Asasi Manusia Pakistan pada tahun 1996 menyarankan bahwa kekerasan dalam rumah tangga terjadi di sekitar 80% dari semua rumah tangga di negara ini. Menurut Institut Ilmu Kedokteran Pakistan pada tahun 2002, lebih dari

---

tut, hakim, dan dokter menyangkal bahwa kekerasan seksual dan rumah tangga adalah masalah kritis bagi perempuan dan menyatakan bahwa terjadinya kejahatan semacam itu dihalangi oleh norma sosial dan agama di Pakistan.

90% perempuan menikah melaporkan ditendang, ditampar, dipukuli, atau dilecehkan secara seksual ketika para suami tidak puas dengan masakan atau kebersihan mereka, atau ketika perempuan itu gagal mengandung anak atau memiliki melahirkan seorang gadis dan bukan laki-laki. Saleem Khan (2008) melaporkan bahwa studi kasus tentang insiden kekerasan brutal mengungkapkan bahwa dalam banyak kasus, masalah kecil memicu perkelahian yang berakhir dengan seseorang yang disiksa secara brutal.

Faktor ekonomi adalah alasan utama dalam kasus kekerasan dalam rumah tangga, yang diikuti oleh chauvinisme. Sebuah insiden brutal kekerasan dalam rumah tangga dilaporkan pada bulan Januari di mana Muhammad Ramzan, seorang penduduk Melsi, memotong lidah istrinya Fayyaz Mai karena mengeluh kepada orang tuanya tentang dia. Dalam insiden lain yang dilaporkan pada bulan April, Zahid membunuh istrinya Zakia di Murree, memotong bibirnya dan menggantung mayatnya di pohon di hutan. Alasannya adalah pertengkaran rumah tangga kecil. Insiden terbaru terjadi pada tanggal 27 Juni di dekat Millat Park di mana Ashiq menyiramkan asam pada istrinya Bushra, seorang ibu dari empat anak, atas alasan pertengkaran rumah tangga. Dalam insiden lain kekerasan terhadap perempuan

yang dilaporkan pada 27 Mei, Amir Bhatti, seorang penduduk Sandha, menyiramkan asam pada seorang perempuan, Samar Nauman dan temannya Naghma Bibi. Bhatti ingin Menikah dengan Samar 10 tahun yang lalu, tetapi dia menolak.

Amnesty International dalam laporan terbarunya (2008) berbicara tentang penangguhan hak-hak konstitusional yang mendasar, penangkapan dan penahanan sewenang-wenang, penyiksaan dan perlakuan buruk lainnya, penghilangan paksa, penganiayaan oleh kelompok-kelompok bersenjata, penyanderaan dan pembunuhan. Sekitar 310 orang dilaporkan dihukum mati, sebagian besar karena pembunuhan. Setidaknya 135 orang dieksekusi, termasuk setidaknya satu pelanggar anak. Anggota kelompok Islam melakukan pembunuhan dengan gaya eksekusi terhadap puluhan orang yang dianggap telah melanggar hukum Islam atau telah bekerja sama dengan pemerintah, dalam beberapa kasus setelah persidangan di hadapan dewan Islam (syura). Masa-masa kekerasan ini sangat memengaruhi perempuan. Pada 2007, anggota kelompok pro-Taleban dan kelompok Islam lainnya menyandera, membunuh warga sipil secara tidak sah, dan melakukan tindakan kekerasan terhadap perempuan dan anak perempuan. Anak perempuan dan perempuan semakin menjadi sasaran pelanggaran di daerah-daerah sepanjang perbatasan Afghanistan. Di

Bann, Provinsi Perbatasan Barat Laut, sebuah catatan yang melekat pada tubuh seorang perempuan mengatakan bahwa dia telah dibunuh dengan alasan menghukumnya karena kegiatan tidak bermoral. Amnesty International juga melaporkan bahwa kekerasan terhadap tahanan perempuan, termasuk pemerkosaan, berlanjut, dan bahwa negara gagal mencegah dan menuntut kekerasan di rumah dan masyarakat, termasuk mutilasi, perkosaan dan pembunuhan 'kehormatan'. LSM Aurat Foundation mengatakan bahwa dalam sepuluh bulan pertama 2007 di Sindh saja, 183 perempuan dan 104 pria dibunuh karena dianggap merugikan keluarga 'kehormatan'. Meskipun ada larangan jirgas oleh Pengadilan Tinggi Sindh pada tahun 2004, dukungan resmi berlanjut. Pengadilan tinggi pada beberapa kesempatan memerintahkan penuntutan untuk swara, penyerahan seorang gadis atau perempuan untuk dinikahkan dengan lawan untuk menyelesaikan perselisihan. Praktik ini bisa dihukum dengan hukuman penjara hingga sepuluh tahun oleh undang-undang tahun 2005, tetapi kasus ini terus meluas dan tidak terbendung. Perlu dicatat bahwa kekerasan terhadap perempuan diparalelkan dengan kekerasan terhadap Muslim gay dan waria yang mungkin dihukum mati jika mereka secara aktif terlibat dalam praktik homoseksual.[70]

---

[70] Iran, Mauritania, Arab Saudi, Sudan, Uni Emirat

UK: Pertanyaan untuk Masa Depan

Setelah 9/11 dan pemboman London Juli 2005, para pemimpin politik dan agama di Inggris, sebagian menjaga perdamaian sipil, mendorong asumsi bahwa ada Islam liberal atau progresif yang berasal dari Alquran yang sesuai dengan modernitas, nilai-nilai liberal, dan kesetaraan gender. Islam damai dan kesetaraan yang 'asli' ini disandingkan dengan Islam Al Qaeda, Saddam Hussein, Taliban, pelaku bom bunuh diri dan kaum fundamentalis. Pemerintah Inggris menghadirkan Islam sebagai agama yang pesannya telah 'disimpangkan' oleh para ekstremis. Kekhawatiran luar negeri atas meningkatnya militansi Islam di sepanjang perbatasan Afghanistan baru saja menyebabkan Inggris menggandakan bantuannya ke Pakistan. Sebagian besar uang ini dialokasikan untuk pendidikan dan ditargetkan pada anak perempuan

---

Arab, Yaman dan Nigeria menerapkan hukuman mati untuk homoseksual, menurut Asosiasi Lesbian dan Gay Internasional (Kennedy 2007: 36). Sebuah kisah baru ini di tahun 2007 berkaitan dengan makalah-makalah Asing dan Persemakmuran (FCO) yang dirilis di bawah Undang-Undang Kebebasan Informasi (Kennedy 2007: 36) yang tampaknya menunjukkan bahwa Inggris secara rutin menantang Iran tentang penggantungan gay, pelemparan batu dan eksekusi para pezinah dan penjahat moral yang dianggap penjahat moral.

untuk membantu Pemerintah Pakistan melawan pengaruh madrasah radikal. Di rumah, Pemerintah secara aktif mendukung inisiatif yang dirancang untuk memberikan suara kepada perempuan Muslim, sebagian sebagai upaya untuk melawan radikalisasi dari beberapa pemuda Muslim Inggris.[71] Pemerintah telah membentuk Forum Perempuan Muslim, dan mendanai kelas kewarganegaraan di madrasah. Pada tanggal 18 Juli, Hazel Blears, Sekretaris Komunitas, mengumumkan bahwa dewan cendekiawan dan teolog Islam akan dibentuk dengan dana pemerintah untuk menawarkan nasihat kepada umat Islam tentang masalah-masalah seperti mengenakan kerudung, dan peran perempuan dalam kehidupan publik.[72] Sementara

---

[71] Hadiah dari David Cameron gelar bangsawan seumur hidup untuk Baroness Sayeeda Warsi juga dianggap sebagai tindakan yang sangat politis. Baroness Warsi mengenakan celana jins dan tank top pink-listrik di kantin parlementer, dilaporkan oleh The Times pada Sabtu 2 Februari 2008, mengatakan bahwa dia mengenakan kerudung wajah dan dia menyukainya. “Itu benar-benar momen pembebasan, saya tahu itu terdengar gila ... itu membuat saya merasa sangat aman, sangat aman, terkendali”

[72] Hazel Blears, Sekretaris Komunitas, mengumumkan bahwa £ 100.000 untuk membantu University of Cambridge dalam pembuat dewan ahli akademik dan teologis yang independen. Juga akan ada kelas kewarganegaraan untuk Muslim muda di sekolah-sekolah masjid. Idenya adalah untuk menunjukkan kepada orang muda bahwa tidak ada

Sheikh Ibrahim Mogra, seorang imam dari Dewan Muslim Inggris, mengklaim bahwa pembentukan Dewan telah didorong oleh umat Islam yang dinaungi Pemerintah, Taji Mustafa, juru bicara Hizbut Tahrir Inggris, berkomentar:

> Apakah itu adalah usulan indoktrinasi kewarganegaraan negara untuk anak-anak di madrasah, atau dewan imam baru, campur tangan Pemerintah Inggris dalam komunitas Muslim dan masalah-masalah Islam hadapi belum pernah terjadi sebelumnya dibandingkan dengan agama atau komunitas lain.[73]

Di Inggris, khususnya London, Muslim yang berada disana berasal dari seluruh penjuru dunia, tetapi yang paling banyak dari Asia Selatan. Mereka paling sering tiba dari Pakistan dan India Utara yang berakar pada budaya pedesaan tradisional, dan kemudian dikonsentrasikan ke komunitas-komunitas tertentu di kota-kota. Generasi pertama keluarga Muslim membawa

---

konflik tentang menjadi Muslim dan menjadi orang Inggris. Pemerintah menyediakan uang untuk melatih para imam untuk skema tersebut.

[73] Ford, Richard, 2008, *'Board of imams to counter "mistaken" Muslim beliefs'*. (The Times, Saturday 19 July), hal, 27.

serta gagasan izzat yang kuat secara budaya, dan di banyak rumah tangga saat ini perempuan muda masih dituntut untuk berperilaku dengan cara yang menjaga kehormatan keluarga.[74] Orang tua yang hanya menginginkan yang terbaik untuk anak-anak mereka dapat melanjutkan praktik-praktik yang menyangkal anak perempuan mereka (dan anak lelaki) tentang hak asasi mereka. Anak perempuan semakin didorong untuk tetap bersekolah, kuliah, dan memiliki karier. Namun demikian, gagasan tradisional izzat dapat berarti bahwa ada preferensi untuk menikahi gadis-gadis muda dan dengan pria yang dikenal dengan keluarga atau komunitas. Sebuah penelitian baru oleh Dr Nazia Khanum, yang berfokus pada

---

[74] Ketika laki-laki Muslim dari sub-benua pertama kali beremigrasi ke Barat, mereka sering menafsirkan bahwa peningkatan kesadaran feminin dan pergerakan hukum yang lebih liberal tentang homoseksualitas, aborsi dan perceraian yang mengarah pada kehancuran keluarga dan penolakan terhadap harmoni dan ketertiban ilahi. Tindakan kemitraan sipil yang baru, menghasilkan peningkatan penyakit menular seksual dan kelahiran anak-anak di luar pernikahan menyatakan para Muslim atas kurangnya rasa hormat terhadap komunitas dan kohesi keluarga. Sebuah jajak pendapat YouGov pada tahun 2005 menemukan bahwa pria Muslim Inggris jauh lebih memungkinkan daripada perempuan untuk mengatakan bahwa masyarakat Barat dekaden dan tidak bermoral. The Times, Jumat, 9 Februari, 2007).

Luton, mengklaim bahwa angka sebenarnya dari pernikahan paksa per tahun bisa mencapai 4.000. Khanum mengatakan bahwa ada dinding bisu di sekitar pernikahan paksa: marriage Perkawinan paksa harus diakui sebagai bentuk intimidasi dan kekerasan dalam rumah tangga dan ditangani sesuai dengan standar profesional normal dan pedoman untuk kasus-kasus semacam itu '.[75] Lebih dari dua ratus perempuan dipulangkan ke Inggris setiap tahun setelah mereka dibawa ke luar negeri karena keinginan mereka untuk menikah, sementara Unit Perkawinan Paksa Pemerintah mendapat 5.000 panggilan untuk memberikan solusi. Sebagian besar korban adalah perempuan, meskipun minoritas (15%) adalah laki-laki. Pada tingkat yang paling ekstrem, para korban berakhir mati, seperti seorang remaja dari Cheshire yang mengklaim bahwa dia telah dilecehkan oleh ibu dan ayahnya karena tidak menikahi pria pilihan mereka. Tubuhnya yang membusuk tersapu di tepi sungai di Inggris Utara pada Februari 2004. [76]

Pria Muslim di Inggris masih merasa lebih mudah

---

[75] Taylor, Matthew, 2008, *V'ictims of forced marriages could total 4,000, says study'*. (The Guardian, Tuesday 11 March), hal. 16.

[76] Bouquet, Tim, 2008, *'The Runaway. Sameem Ali'*. (The Times Magazine, 8 March 2008), hal. 43

untuk memiliki hubungan di luar nikah, untuk menghukum istri mereka karena kelakuan buruk dan untuk membatasi kebebasan mereka. Ada perempuan yang terlalu malu untuk mencari ganti rugi hukum dan yang menderita di tangan suami yang kasar.[77] Ketika hukum pemerkosaan didasarkan pada ijab, trauma bagi perempuan Muslim Asia sangat besar karena rasa malu terhadap keluarga atau komunitas sering kali memaksa mereka untuk diam. Perempuan membutuhkan keberanian dan dukungan yang sangat besar untuk bersaksi di depan umum tentang detail perkosaan dan kekerasan pasangan atau non-pasangan.[78]

Mayoritas dari pernikahan paksa yang dilaporkan melibatkan kaum Muslim, namun Sameem Ali menjelaskan, 'Ini bukan hanya masalah Muslim. Kami mendengar lebih banyak tentang mereka yang tabu mulai pecah dan lebih banyak gadis yang bersuara. Dalam sepuluh tahun 'komunitas lain, dari Cina, Timur Tengah, Balkan dan Afrika, harus menghadapi kenyataan yang sama'.

[77] 'Menghukum Pemerkosa', hlm. 5. Makalah Konsultasi ini memperingatkan bahwa, 'Perkosaan adalah kejahatan mengerikan yang menghancurkan kehidupan para korban dan keluarga mereka dan memicu ketakutan di masyarakat kami'. Ini menunjukkan bahwa kasus-kasus pemerkosaan sangat sulit untuk dituntut dan meskipun ada kegiatan oleh pemerintah dalam beberapa tahun terakhir, tingkat hukumannya tetap sangat rendah dan saat ini berada di bawah 6%.

[78] Sebuah kasus pengadilan baru-baru ini di South-

Gina Khan yang lahir 39 tahun lalu di Birmingham dilahirkan oleh orang tua dari Pakistan, melarikan diri dari pernikahan yang diatur ketika dia berusia enam belas tahun. Dalam sebuah wawancara dengan Mary Ann Sieghart dalam 'Our mosques are importing jihad' (2007),[79] ia mengklaim bahwa masyarakat Muslim ... didasarkan pada dominasi laki-laki dan penindasan perempuan. Masjid dijalankan sepenuhnya oleh laki-laki, dewan Syariah dijalankan oleh laki-laki, "suara" komunitas Muslim selalu laki-laki. Dan sebagai hasilnya adalah perempuan yang menderita '. Khan marah dengan pernikahan paksa atau diatur untuk gadis-gadis remaja, poligami dan kerudung. Dia berbicara menentang masjid yang didominasi laki-laki, poligami informal, dan pernikahan remaja dengan suami yang tidak dikenal di luar negeri,

---

ampton berkaitan dengan nasib seorang perempuan muda dari Pakistan yang menikah dengan keluarga Muslim Inggris. Dia pada dasarnya sendirian di Inggris dan tidak dapat berbicara bahasa Inggris. Dia dilecehkan secara fisik dan psikologis oleh suaminya dan ayah mertuanya, hampir dipenjara dan diperkosa dengan kejam di depan anak kecilnya. Dia berhasil melarikan diri dan kasusnya akhirnya menghasilkan hukuman.

[79] Sieghart, Mary Anne, 2007, *'Our mosques are importing jihad'*. (The Times Friday 9 February), hal. 4-6.

dengan alasan bahwa para mullah secara implisit memaafkan baik pernikahan paksa maupun poligami. Khan berkata, "Perempuan Muslim tidak seharusnya membuat gelombang. Saya bahkan tidak mendengar teriakan saya sendiri selama 34 tahun. Saya sekarang telah melangkah mundur dan memutuskan untuk memahami dan menantang agama saya '.[80]

Sameem Ali tinggal di Moss Side, Manchester, dan sekarang menjadi ibu yang bahagia menikah dengan seorang anggota dewan lokal dan memiliki dua putra yang sudah dewasa. Dalam ceritanya, Sameem menceritakan bagaimana dia dilecehkan secara kejam oleh keluarganya, dibawa ke Pakistan pada usia tiga belas tahun dan dipaksa untuk menikahi seorang pria berusia akhir dua puluh tahunan yang memperkosanya berulang kali. Dia hamil pada saat dia berusia empat belas tahun, tetapi pada usia tujuh belas dia melarikan diri dari keluarganya dan, beberapa bulan kemudian, upaya penculikan oleh pria bersenjata untuk membawanya kembali. Sekarang, tiga puluh delapan tahun dia berkata: 'Saya ingin menginspirasi perempuan untuk

[80] Masjid sering dianggap perempuan yang gagal dan telah diperdebatkan dalam banyak kasus bahwa imam tidak memiliki kekuasaan untuk membantu perempuan dalam masyarakat, dan bahwa peran imam perlu didefinisikan ulang.

bersuara, apa pun yang mereka alami. Itu bertahun-tahun sebelum saya menemukan suara saya.'

Pada bulan Maret 2007, Banaz Mahmod, 20, dibunuh oleh paman dan ayahnya, Kurdi Muslim yang berasal dari Irak, karena ia telah membuat malu keluarga dengan jatuh cinta pada Rhamat Suleiman, seorang Kurdi Iran. Tubuhnya ditemukan di dalam koper dan dibuang lebih dari 150 mil dari rumahnya di London. Bootlace yang digunakan untuk garrotte masih terikat di lehernya. Victor Temple, QC, untuk penuntutan, mengatakan: Komunitas Kurdi di London Selatan kecil, mandiri dan bersatu erat. Beban besar diletakkan pada keluarga dan kehormatan kolektifnya ... Di beberapa komunitas, nama dan reputasi keluarga lebih penting dari hal yang lain ... Di mata keluarga, ayah dan paman dia telah mempermalukan keluarga dan harus membayarnya.[81] '(Bird 2007: 27)

Pada tahun 2007, Undang-Undang Perkawinan Paksa (Perlindungan Sipil) mulai berlaku, memberi guru, pekerja sosial, kelompok hak asasi perempuan, dewan lokal dan pihak ketiga lainnya memiliki kekuatan untuk pergi ke pengadilan

[81] Bird, Steve, 2007, *'Murder victim's film tells of death fear'*. (The Times, Wednesday 14 March), hal. 27.

untuk mencegah atau mencegah perkawinan paksa. Dan perempuan Muslim di Inggris berkampanye melawan kebiasaan kekerasan yang bertahan dalam konteks diasporik. Sekarang ada kampanye internasional yang dipimpin oleh perempuan dan menentang pembunuhan demi kehormatan dan pernikahan paksa. Ada tempat perlindungan di mana perempuan yang dilecehkan bisa pergi.

Konklusi

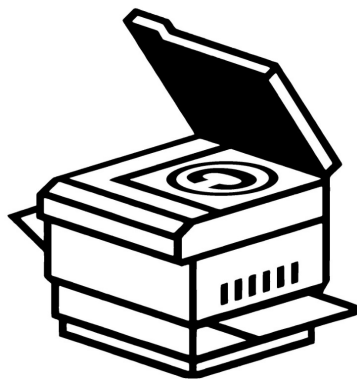
Dalam esai ini saya telah mencoba untuk mewakili perdebatan yang sedang berlangsung dan sangat dipolitisasi, yaitu tentang peran perempuan dalam Islam. Saya telah menyarankan bahwa di Pakistan pasca-kolonial dan di tempat lain Islam sebagai realitas budaya telah dieksploitasi untuk membenarkan subordinasi perempuan, dan bahwa kebangkitan fundamentalisme Islam secara umum menekankan keasyikan dengan seksualitas perempuan dan perilaku moral dan menerjemahkannya ke dalam hukum praktik dan aturan birokrasi. Namun, para feminis Muslim berpendapat bahwa Islam tidak lebih dan sering kurang menindas perempuan daripada kebanyakan agama dunia, dan bahwa agama seperti

ideologi digunakan untuk membenarkan dan mempertahankan kontrol dalam struktur sosial tertentu, apakah itu dari kapitalisme, feodalisme, atau patriarki. Banyak feminis menyarankan bahwa perempuan harus memohon prinsip-prinsip ijma (konsensus) dan ijtihad (alasan) untuk memajukan perjuangan mereka.

Banyak aktivis di negara-negara Islam menghadapi perjuangan yang luar biasa jika mereka berbicara untuk menentang sikap Islam terhadap perempuan karena mereka dapat diserang oleh Barat sebagai legitimasi agenda Barat. Praktisi Muslim tidak mengatakan bahwa Islam melanggengkan kekerasan terhadap perempuan dan bahkan perempuan yang dilecehkan tidak ingin menggambarkan Islam dengan cara yang menjelekkan semua pria Muslim. Namun, kaum feminis seperti Moghissi dan Manji yang tinggal di AS dan Kanada sekarang berpendapat bahwa tekanan ilmiah pada relativisme postmodern, dan perbedaan budaya mengabaikan perjuangan luar biasa perempuan di seluruh Timur Tengah dan di tempat lain untuk berdemokratisasi budaya umtuk masyarakat mereka, dan dapat memberikan pinjaman untuk mendukung gerakan fundamentalis Islam. Hughes, juga, (2008) berpendapat bahwa banyak Islamis profesional tidak memasuki ranah

wacana kritis karena takut dipinggirkan sebagai partisan Orientalisme. Argumen dari esai ini adalah bahwa kita harus mendengarkan suara-suara perempuan Muslim, dan tidak hanya menantang orientalis khas, tetapi identifikasi fundamentalis orang-orang dalam masyarakat Islam sebagai konformis Muslim.

Peran dan status perempuan ditentukan, ditingkatkan atau dihambat oleh perkembangan sosial, politik dan ekonomi dari sejarah rakyat, cara dinamis di mana politik, identitas nasional, hubungan gender dan agama dilibatkan, dan beragam faktor budaya yang berdampak pada Nilai-nilai dan sikap Islam terhadap perempuan di berbagai negara yang termasuk dalam dunia Muslim. Di Pakistan, seperti halnya di banyak negara di Timur Tengah dan Afrika Utara, hak-hak perempuan telah dibatasi. Moghissi menyatakan bahwa perempuan yang hilang di mana-mana jauh lebih banyak daripada laki-laki sebagai akibat dari konservatisme sosial yang ada di mana-mana merupakan penanda gerakan fundamentalis. 'Dari Afghanistan ke Aljazair ke Sudan, Pakistan dan Iran — memang, di mana-mana dalam masyarakat Islam — perempuan secara sistematis dianiaya dan terjebak dalam baku tembak mematikan antara kekuatan sekuler dan fundamentalis'. Dalam esai

ini saya berpendapat bahwa di arena politik global, Islam menyediakan kendaraan bagi pemikiran politik dan teori-teori kekuatan progresif dan konservatif. Saya telah mengakui kerusakan yang dilakukan pada Muslim oleh retorika orientalis, tetapi juga telah menunjukkan bahwa konstruksi ilmiah dari Islam 'otentik' yang bertepatan dengan nilai-nilai liberal 'Barat' dapat menjadi masalah. Saya menyimpulkan secara khusus bahwa itu gagal untuk mengakui keberanian perempuan dalam budaya Islam, dalam perjuangan mereka melawan penindasan, telah menimbulkan tantangan paling mendesak untuk reIslamifikasi kebijakan dan yang menawarkan visi baru tentang apa arti prinsip-prinsip etika dan moral yang lebih luas dari Islam harus berarti untuk perempuan dalam komunitas global pluralis.

Unduh buku kami secara bebas merdeka.